١

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتعالي في عز جلاله عن مطارح الافهام
فلا يحيط بكنهه العارفون المتقدس بكمال ذاته
عن مشابهة الانام فلا يبلغ صفته الواصفون المتفضل
بسوابغ الانعام فلا يحصي نعمه العادون المتطول
بالمنن الجسام فلا يقوم بواجب شكره الحامدون القديم
الابدي فلا ازلي سواه الدائم السرمدي فكل شيء
مضمحل ما عداه احمده سبحانه حمدا يقربني الى رضاه و
اشكره شكرا استوجب به المزيد من مواهبه وعطاياه
واستقيله من خطايا استقالة عبد معترف بما
جناه نادم على ما فرط في جنب مولاه واساله العصمة
من الخطاء والخطل والسداد في القول والعمل واشهد
ان لا اله الا الله وحده لا شريك له الكريم الذي لا يخيب
لديه الامال القدير فهو لما يشاء فعال واشهد ان محمدا
عبده ورسوله المبعوث لتمهيد قواعد الدين وتهذيب
مسالك اليقين الناسخ بشريعته المطهرة شرايع الاولين و
المرسل بالارشاد والهداية رحمة للعالمين صلى الله
عليه واله الهداة المهديين وعترته الكرام الطيبين

صلوة

٢

[تـ]ـرضيهم وتزيد على منتهى رضاهم وتبلغهم غاية
[...]هم ونهاية مناهم ويكون لنا عدة وذخيرة يوم نلقى
[...]سبحانه ونلقاهم وسلم تسليما **اما بعد** فان اولى
[...]نفقت في تحصيله كنوز الاعمار واطالت التردد بين العين
[...]ثر في معالمه الافكار هو العلم بالاحكام الشرعية والمسائل
[الـ]ـفقهية فلعمري انه المطلب الذي يظفر بالنجاح طالبه
[و]المغنم الذي يبشر بالارباح كاسبه والعلم الذي يعرج
[...]صاحبه الى الذروة العليا وتناله به السعادة في الدار
[الا]خرى ولقد بذل علماؤنا السابقون وسلفنا الصالح
رضوان الله عليهم اجمعين في تحقيق مباحثه جهدهم واكثروا
[...] تنقيح مسائله كدهم وكم فتحوا فيه مقفلا لابنان افكارهم
وكم شرحوا مجملا لتبيان اثارهم وكم صنفوا فيه من كتاب هدى
[...]ظلم الجهالة الى سنن الصواب فمن مختصر كاف في تبليغ الغاية
[و]مبسوط شاف يتجاوزه النهاية وايضاح يجلى من قواعده
المشكل وبيان يكشف من سرائره المعضل وتهذيب يوصل
[...]لى بحضرة الفقيه مصباح الاستبصار الى مدينة العلم
[...]وبا ان مسالك عن ظلمات الشك والوهم وذكرى
[...]سعه في تلخيص الخلاف والوفاق وتحرير تذكره هي منتهى المطلب
[...]الوفاق ومهذب جمل يكشف في مختلف الاحكام بكامل

الاستبصار ومعتبر مدارك يحسم مواد النزاع من صحيح الاثار
ولمعة روض يرتاح لتمهيد اصوله الجنان وروضة تهذيب
بارشاد فروعها الاذهان فشكر الله سعيهم واجزل من جود
مثوبتهم وبرهم وحيث كان من فضل الله علينا ان اهلنا
لاقتفاء اثارهم احببنا الاسوة بهم في افعالهم فشرعنا بتوفيق الله
تعالى في تاليف هذا الكتاب الموسوم بمعالم الدين وملاذ المجتهدين
وجددنا به معاهد المسائل الشرعية واحيينا به مدارس المباحث
الفقهية وشفعنا فيه تحرير الفروع بتهذيب الاصول و
جمعنا بين تحقيق الدليل والمدلول بعبارات قريبة الى الطباع
وتقريرات مقبولة عند الاسماع من غير ايجاز موجب للاخلال ولا
اطناب معقب للملال وانا ابتهل الى الله سبحانه ان يجعله خالصا
لوجهه الكريم وانضرع اليه ان يهديني حين تضل الافهام الى
المنهج القويم ويثبتني حيث تزل الاقدام على الصراط المستقيم
وقد رتبنا كتابنا هذا على مقدمة واقسام اربعة والغرض من
المقدمة ينحصر في مقصدين — في بيان فضيلة العلم
وذكر نبذ مما يجب على العلماء مراعاته وبيان زيادة شرف علم
الفقه على غيره ووجه الحاجة اليه وذكر حده ومرتبته وبيان
موضوعه ومباديه ومسائله — ان فضيلة العلم وارتفاع
درجته وعلو رتبته امر كفى انتظامه في سلك الضروريات مؤونة

الاهتمام ببيانه غير انا نذكر على سبيل التنبيه اشياء في هذا المعنى
من جهة العقل والنقل كتابا وسنة مقتصرين على ما يتادى به
الغرض فان الاستيفاء في ذلك يفضي تجاوز الحد ويفضي الى
الخروج عما هو القصد — اما الجهة العقلية فهي ان المعقولات
تنقسم الى موجود ومعدوم وظاهر ان الشرف للموجود ثم
الموجود الى جماد ونام ولا ريب ان النامي اشرف ثم النامي ينقسم
الى حساس وغيره ولا شك ان الحساس اشرف ثم الحساس ينقسم
الى عاقل وغير عاقل ولا ريب ان العاقل اشرف ثم العاقل ينقسم
الى عالم وجاهل ولا شك ان العالم اشرف فالعالم اشرف
المعقولات — واما الكتاب الكريم فقد اشير الى ذلك
في مواضع منه الاول قوله تعالى في سورة القلم وهي اول ما
نزل على نبينا صلعم في قول اكثر المفسرين اقرا باسم ربك الذي
خلق خلق الانسان من علق اقرا وربك الاكرم الذي
علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم حيث افتتح كلامه المجيد
بذكر نعمة الايجاد واتبعه بذكر نعمة العلم فلو كان بعد نعمة
الايجاد نعمة اعلى من العلم لكانت اجدر بالذكر وقد قيل
في وجه التناسب بين الاي المذكورة في صدر هذه السورة
المشتمل بعضها على خلق الانسان من علق وبعضها على تعليمه
ما لم يعلم انه تعالى ذكر اول حال الانسان اعني كونه علقة وهي

بمكان من الخساسة ولحق حاله وهو صغير ونشأ عالماً وحاز كمال الرفعة
والجلالة وكانه سبحانه قال كنت في اول امرك في تلك المنزلة الدنية
الخسيسة ثم صرت في اخره الى هذه الدرجة الشريفة النفيسة الثاني
قوله تعالى الله الذي خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن
يتنزل الامر بينهن لتعلموا الاية فانه سبحانه جعل العلم علة الخلق
العالم العلوي والسفلي طراً وكفى بذلك جلالة وفخراً الثالث
قوله سبحانه ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيراً كثيراً فسر الحكمة
بما يرجع الى العلم الرابع قوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون و
الذين لا يعلمون انما يتذكر اولوا الالباب الخامس قوله تعالى
انما يخشى الله من عباده العلماء السادس قوله سبحانه شهد الله
انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم السابع قوله تعالى وما
يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم الاية الثامن قوله
قل كفى بالله شهيداً بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب التاسع
قوله تعالى يرفع الله الذين امنوا منكم والذين اوتوا العلم
درجات العاشر قوله تعالى مخاطباً لنبيه عليه الصلوة والسلام
امراً له مع ما اتاه من العلم والحكمة وقل رب زدني علماً
الحادي عشر قوله بل هو ايات بينات في صدور الذين اوتوا
العلم الثاني عشر قوله تعالى وتلك الامثال نضربها للناس وما
يعقلها الا العالمون واما السنة فهي في ذلك كثيرة

لا تكاد تحصى فمنها ما اخبرني به اجازة عدة من اصحابنا منهم السيد
الجليل شيخنا نور الدين علي بن الحسين بن ابي الحسن الحسيني
الموسوي ادام الله تاييده والشيخ الفاضل عز الدين الحسين بن
عبد الصمد الحارثي والسيد العابد نور الدين علي بن السيد فخر
الدين الهاشمي قدس الله روحه بحق روايتهم اجازة عن والدي السعيد
الشهيد زين الملة والدين رفع الله درجته كما شرف خاتمته عن
شيخه الاجل نور الدين علي بن عبد العالي الميسي عن الشيخ
شمس الدين محمد بن المؤذن الجزيني عن الشيخ ضياء الدين علي بن شيخنا
الشهيد عن والده قدس الله سره عن الشيخ فخر الدين ابي طالب محمد
بن الشيخ الامام العلامة جمال الملة والدين الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي
عن والده رض عن شيخه المحقق السعيد نجم الملة والدين ابي القاسم
جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد قدس الله نفسه عن السيد الجليل
شمس الدين فخار بن معد الموسوي عن الشيخ الامام ابي الفضل شاذان
بن جبرئيل القمي عن الشيخ الفقيه العماد ابي جعفر محمد بن ابي القسم
الطبري عن الشيخ ابي علي الحسن بن الشيخ السعيد الفقيه ابي جعفر
محمد بن الحسن الطوسي عن والده رضي الله عنهما عن الشيخ الامام المفيد محمد
بن النعمان عن الشيخ ابي القسم جعفر بن محمد بن قولويه عن الشيخ
الجليل الكبير ابي جعفر محمد بن يعقوب الكليني عن علي بن ابراهيم
عن ابيه عن حماد بن عيسى عن حماد بن ميمون القداح ح وعن محمد بن

ظ عبد الله

يعقوب عن محمد بن الحسن وعلي بن محمد عن سهل بن زياد عن جعفر
بن محمد الاشعري عن عبد الله بن ميمون القداح وعن محمد بن يعقوب عن
محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن جعفر بن محمد الاشعري عن عبد الله
بن ميمون القداح عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله ص
من سلك طريقا يطلب فيه علما سلك الله به طريقا الى الجنة وان
الملئكة لتضع اجنحتها لطالب العلم رضا به وانه يستغفر
لطالب العلم من في السموات ومن في الارض حتى الحوت في البحر و
فضل العالم على العابد كفضل القمر على ساير النجوم ليلة البدر وان
العلماء ورثة الانبياء ان الانبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما
ولكن ورثوا العلم فمن اخذ منه اخذ بحظ وافر وبالاسناد عن
الشيخ المفيد محمد بن النعمن عن الشيخ الصدوق ابي جعفر محمد بن
علي بن الحسين بن بابويه القمي ره عن ابيه عن سعد بن عبد الله عن
محمد بن عيسى بن عبيد اليقطيني عن يونس بن عبد الرحمن عن الحسن
بن زياد العطار عن سعد بن طريف عن الاصبغ بن نباتة قال قال امير
المومنين علي بن ابي طالب عليه السلام تعلموا العلم فان تعلمه حسنة
ومدارسته تسبيح والبحث عنه جهاد وتعليمه من لا يعلمه صدقة
وهو عند الله لاهله قربة لانه معالم الحلال والحرام وسالك بطالبه
سبل الجنة وهو انيس في الوحشة وصاحب في الوحدة وسلاح على
الاعداء وزين الاخلاء يرفع الله به اقواما يجعلهم في الخير ائمة

محمد بن

٨

يقتدى بهم ترمق اعمالهم وتقتبس اثارهم وترغب الملائكة في خلتهم
يمسحونهم باجنحتهم في صلوتهم لان العلم حيوة القلوب ونور
الابصار من العمى وقوة الابدان من الضعف ينزل الله حامله
منازل الابرار ويمنحه مجالسة الاخيار في الدنيا والاخرة بالعلم
يطاع الله تعالى ويعبد وبالعلم يعرف الله ويوحد وبالعلم توصل
الارحام وبه يعرف الحلال والحرام والعلم امام العقل والعقل
تابعه يلهمه السعداء ويحرمه الاشقياء وروينا
بالاسناد عن محمد بن يعقوب عن علي بن ابرهيم بن هاشم عن ابيه عن
الحسن بن ابي الحسين الفارسي عن عبد الرحمن بن زيد عن ابيه عن
ابي عبد الله ع قال قال رسول الله ص طلب العلم فريضة على كل مسلم
الا ان الله يحب بغاة العلم وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى
عن احمد بن محمد بن عيسى عن ابن محبوب عن هشام بن سالم عن ابي حمزة
عن ابي اسحق عمن حدثه قال سمعت امير المؤمنين ع يقول ايها الناس
اعلموا ان كمال الدين طلب العلم والعمل به الا وان طلب العلم اوجب
عليكم من طلب المال ان المال مقسوم مضمون لكم قد قسمه عادل
بينكم وضمنه وسيفي لكم والعلم مخزون عند اهله وقد امرتم
بطلبه من اهله فاطلبوه وعنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن
عيسى عن محمد بن خالد عن ابي البختري عن ابي عبد الله ع قال ان العلماء
ورثة الانبياء وذاك ان الانبياء لم يورثوا درهما ولا دينارا و

من الجهل
ومسلمة ع
الحسن

انما اورثوا احاديث من احاديثهم فمن اخذ بشيء منها فقد اخذ حظا
وافرا فانظروا علمكم هذا عمن تاخذونه فان فينا اهل البيت في
كل خلف عدولا ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين
وتاويل الجاهلين وعنه عن الحسين بن محمد عن علي بن سعد
رفعه عن ابي حمزة عن علي بن الحسين عليهما السلم قال لو يعلم الناس
ما في طلب العلم لطلبوه ولو بسفك المهج وخوض اللجج ان الله
تبارك وتعالى اوحى الى دانيال ان امقت عبيدي الي الجاهل
المستخف بحق اهل العلم التارك للاقتداء بهم وان احب عبيدي
الي التقي الطالب للثواب الجزيل اللازم للعلماء التابع للحكماء القابل
عن الحكماء وعنه عن علي بن ابراهيم عن ابيه وعن محمد بن يحيى عن
احمد بن محمد جميعا عن ابن ابي عمير عن سيف بن عميرة عن ابي حمزة عن ابي
جعفر ع قال عالم ينتفع بعلمه افضل من سبعين الف عابد و
عنه عن الحسين بن محمد عن احمد بن اسحق عن سعدان بن مسلم عن
معوية بن عمار قال قلت لابي عبد الله ع رجل راوية لحديثكم
يبث ذلك في الناس ويشدده في قلوبهم وقلوب شيعتكم
ولعل عابدا من شيعتكم ليست له هذه الرواية ايهما افضل قال
الراوية لحديثنا يشد به قلوب شيعتنا افضل من الف عابد
ومن اهم ما يجب على العلماء مراعاته تصحيح القصد
واخلاص النية وتطهير القلب من دنس الاغراض الدنيوية و

كتاب معالم

وتكميل النفس في قوتها العملية وتزكيتها باجتناب الرذائل واقتناء اكتساب
الفضائل الخلقية وقهر القوتين الشهوية والغضبية وقد روينا
بالاسناد السابق وغيره عن محمد بن يعقوب رحمه الله عن علي بن ابرهيم
رفعه الى ابي عبد الله ع وعن محمد بن يعقوب قال حدثني محمد
بن محمود ابو عبد الله القزويني عن عدة من اصحابنا منهم جعفر بن
احمد الصيقل بقزوين عن احمد بن عيسى العلوي عن عباد بن صهيب
البصري عن ابي عبد الله ع قال طلبة العلم ثلثة فاعرفهم باعيانهم
وصفاتهم صنف يطلبه للجهل والمراء وصنف يطلبه للاستطالة
والختل وصنف يطلبه للفقه والعقل فصاحب الجهل والمراء
موذ ممار متعرض للمقال في اندية الرجال بتذاكر العلم وصفة
الحلم قد تسربل بالخشوع وتخلى من الورع فدق الله من هذا
خيشومه وقطع منه حيزومه وصاحب الاستطالة و
الختل ذو خب وملق يستطيل على مثله من اشباهه و
يتواضع للاغنياء من دونه فهو لحلوائهم هاضم ولدينه
حاطم فاعمى الله على هذا خبره وقطع من آثار العلماء اثره و
صاحب الفقه والعقل ذو كآبة وحزن وسهر قد تحنك في
برنسه وقام الليل في حندسه يعمل ويخشى وجلا داعيا مشفقا
مقبلا على شانه عارفا باهل زمانه مستوحشا من اوثق اخوانه فشد الله من هذا اركانه
واعطاه يوم القيمة امانه وعنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن

عيسى وعن علي بن ابرهيم عن ابيه جميعًا عن حماد بن عيسى عن عمر بن
اذينة عن ابان بن ابي عياش عن سليم بن قيس قال سمعت امير المؤمنين
يقول قال رسول الله صلعم منهومان لا يشبعان طالب دنيا وطالب
علم فمن اقتصر من الدنيا على ما احل الله له سلم ومن تناولها من غير
حلها هلك الا ان يتوب او يراجع ومن اخذ العلم من اهله وعمل
بعلمه نجا ومن اراد به الدنيا فهي حظه عنه عن الحسين بن
محمد بن عامر عن معلى بن محمد عن الحسن بن علي الوشا عن احمد بن عائذ
عن ابي خديجة عن ابي عبد الله ع قال من اراد الحديث لمنفعة
الدنيا لم يكن له في الاخرة نصيب ومن اراد به خير الاخرة اعطاه
الله خير الدنيا والاخرة عنه عن علي بن ابرهيم عن ابيه عن القسم
بن محمد الاصبهاني عن المنقري عن حفص بن غياث عن ابي عبد الله ع
قال اذا رايتم العالم محبا للدنيا فاتهموه على دينكم فان كل محب
لشيء يحوط ما احب وقال اوحى الله الى داود ع لا تجعل بيني و
بينك عالما مفتونا بالدنيا فيصدك عن طريق محبتي فان اولئك
قطاع طريق عبادي المريدين ان ادنى ما انا صانع بهم ان انزع
حلاوة مناجاتي من قلوبهم عنه عن محمد بن اسمعيل عن الفضل
بن شاذان عن حماد بن عيسى عن ربعي بن عبد الله عمن حدثه عن ابي
جعفر ع قال من طلب العلم ليباهي به العلماء او يماري به السفهاء
او يصرف به وجوه الناس اليه فليتبوأ مقعده من النار ان

الرياسة لا تصلح الا لاهلها ورويناه بالاسناد السابق
عن الشيخ المفيد محمد بن النعمان عن الشيخ الصدوق محمد بن علي بن
بابويه ره عن علي بن احمد بن موسى الدقاق رضه قال حدثنا محمد بن
جعفر الكوفي الاسدي قال حدثنا محمد بن اسمعيل البرمكي
قال حدثنا عبد الله بن احمد قال حدثنا اسمعيل بن الفضل
عن ثابت بن دينار الثمالي عن سيد العابدين علي بن الحسين بن
علي بن ابي طالب عليهم السلام قال حق سائسك بالعلم التعظيم
له والتوقير لمجلسه وحسن الاستماع اليه والاقبال اليه وان
لا ترفع عليه صوتك ولا تجيب احدًا يساله عن شيء حتى يكون
هو الذي يجيب ولا تحدث في مجلسه احدًا ولا تغتاب عنده
احدًا وان تدفع عنه اذا ذكر عندك بسوء وان تستر عيوبه
وتظهر مناقبه ولا تجالس له عدوا ولا تعادي له وليًا فاذا
فعلت ذلك شهدت لك ملائكة الله بانك قصدته وتعلمت
علمه لله جل اسمه لا للناس وحق رعيتك بالعلم ان تعلم ان
الله عز وجل انما جعلك قيما لهم فيما اتاك من العلم وفتح
لك من خزائنه فان احسنت في تعليم الناس ولم تخرق بهم و
لم تضجر عليهم زادك الله من فضله وان انت منعت الناس علمك
او خرقت بهم عند طلبهم منك كان حقا على الله عز وجل ان
يسلبك العلم وبهاءه ويسقط من القلوب محلك وبابه لنا

عن المفيد عن احمد بن محمد بن سليمن الزرارى قال حدثنا مؤدبى
على بن الحسين السعدابادى ابو الحسن القمى قال حدثنا احمد بن
ابى عبد الله البرقى عن ابيه عن سليمان بن جعفر الجعفرى عن
رجل عن ابى عبد الله ع قال كان على عليه السلم يقول ان من حق
العالم ان لا تكثر عليه السؤال ولا تاخذ بثوبه واذا دخلت
عليه وعنده قوم فسلم عليهم جميعا وخصه بالتحية دونهم
واجلس بين يديه ولا تجلس خلفه ولا تغمز بعينك ولا تشر
بيدك ولا تكثر من القول قال فلان وقال فلان خلافا لقوله
ولا تضجر بطول صحبته فانما مثل العالم مثل النخلة تنتظرها
متى يسقط عليك منها شئ والعالم اعظم اجرا من الصائم القائم
الغازى فى سبيل الله واذا مات العالم ثلم فى الاسلام
ثلمة لا يسدها شئ الى يوم القيمة ويحب على العالم العمل
كما يجب على غيره لكنه فى حق العالم اكد ومن ثم جعل الله تعالى
ثواب المطيعات من نساء النبى ص وعقاب العاصيات ضعف
ما لغيرهن وليجعل له حظا وافرا من الطاعات والقربات فانها
تفيد النفس ملكة صالحة واستعدادا تاما لقبول الكمالات
وقد روينا بالاسناد السابق وغيره عن محمد بن يعقوب عن
محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن حماد بن عيسى عن عمر بن اذينة
عن ابان بن ابى عياش عن سليم بن قيس الهلالى قال سمعت امير المؤمنين

يحدث عن النبى ص انه قال فى كلام له العلماء رجلان رجل عالم
اخذ بعلمه فهذا ناج وعالم تارك لعلمه فهذا هالك وان
اهل النار ليتاذون من ريح العالم التارك لعلمه وان
اشد اهل النار ندامة وحسرة رجل دعا عبدا الى الله فاستجاب
له وقبل منه فاطاع الله فادخله الجنة وادخل الداعى النار
بتركه علمه واتباعه الهوى وطول الامل اما اتباع الهوى فيصد
عن الحق وطول الامل ينسى الاخرة وعن محمد بن يعقوب عن
محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن محمد بن سنان عن اسمعيل بن جابر
عن ابى عبد الله ع قال العلم مقرون الى العمل فمن علم عمل
ومن عمل علم والعلم يهتف بالعمل فان اجابه والا ارتحل عنه
وعنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن على بن
محمد القاسانى عمن ذكره عن عبد الله بن القسم الجعفرى عن ابى
عبد الله ع قال ان العالم اذا لم يعمل بعلمه زلت موعظته
عن القلوب كما يزل المطر عن الصفا وعنه عن على بن ابرهيم عن
ابيه عن القسم بن محمد عن المنقرى عن على بن هاشم بن البريد عن ابيه قال
جاء رجل الى على بن الحسين ع فساله عن مسائل فاجاب ثم عاد
ليسال عن مثلها فقال على بن الحسين ع مكتوب فى الانجيل
لا تطلبوا علم ما لا تعلمون ولما تعملوا بما علمتم فان العلم اذا
لم يعمل به لم يزدد صاحبه الا كفرا ولم يزدد من الله الا بعدا

يثبت فى مقامه

الصفار

وعنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن ابيه رفعه
قال قال امير المومنين ع في كلام له خطب به على المنبر ايها
الناس اذا علمتم فاعملوا بما علمتم لعلكم تهتدون ان
العالم العامل بغيره كالجاهل الحاير الذي لا يستفيق عن
جهله بل قد رايت ان الحجة عليه اعظم والحسرة ادوم على هذا
العالم المنسلخ عن علمه منها على هذا الجاهل المتحير في جهله
وكلاهما حاير باير لا ترتابوا فتشكوا ولا تشكوا فتكفروا
ولا ترخصوا لانفسكم فتدهنوا ولا تدهنوا في الحق فتخسروا
وان من الحق ان تفقهوا ومن الفقه ان لا تغتروا وان انصحكم
لنفسه اطوعكم لربه واغشكم لنفسه اعصاكم لربه ومن
يطع الله يامن ويستبشر ومن يعص الله يخب ويندم وعنه
عن علي بن محمد عن سهل بن زياد عن جعفر بن محمد الاشعري عن
عبد الله بن ميمون القداح عن ابي عبد الله ع عن ابائه عليهم السلام
قال جاء رجل الى رسول الله ص فقال يا رسول الله ما العلم
قال الانصات قال ثم مه يا رسول الله قال الاستماع قال ثم مه
قال الحفظ قال ثم مه قال العمل به قال ثم مه يا رسول الله قال
نشره ورويناه بالاسناد عن محمد بن يعقوب عن محمد
بن يحيى العطار عن احمد بن محمد بن عيسى عن الحسن بن محبوب عن
معوية بن وهب قال سمعت ابا عبد الله ع يقول اطلبوا العلم

الانصات الصمت

وتزينوا

انحرق سمحس شل ضرب ضدا رفق صحاح

رعة يعني ارموه اذا اطلت النظر اليه

وتزينوا معه بالحلم وتواضعوا لمن تعلمونه العلم وتواضعوا
لمن طلبتم منه العلم ولا تكونوا علماء جبارين فيذهب
باطلكم بحقكم وعنه عن علي بن ابرهيم عن محمد بن عيسى عن يونس
عن حماد بن عثمن عن الحرث بن المغيرة النضري عن ابي عبد الله ع
في قول الله عز وجل انما يخشى الله من عباده العلماء قال يعني
بالعلماء من صدق قوله فعله ومن لم يصدق فعله فليس بعالم
وعنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد البرقي عن اسمعيل بن
مهران عن ابي سعيد القماط عن الحلبي عن ابي عبد الله ع قال قال
امير المومنين ع الا اخبركم بالفقيه حق الفقيه من لم يقنط الناس
من رحمة الله ولم يومنهم من عذاب الله ولم يرخص لهم في
معاصي الله ولم يترك القران رغبة عنه الى غيره الا لا خير في
علم ليس فيه تفهم الا لا خير في قراءة ليس فيها تدبر الا لا خير
في عبادة لا فقه فيها الا لا خير في نسك لا ورع فيه
وعنه عن علي بن ابرهيم عن ابيه عن علي بن معبد عمن ذكره عن معوية
بن وهب عن ابي عبد الله ع قال كان امير المومنين ع يقول يا
طالب العلم ان للعالم ثلاث علامات العلم والحلم والصمت
وللمتكلف ثلاث علامات ينازع من فوقه بالمعصية ويظلم
من دونه ويظاهر الظلمة وعنه عن عدة من اصحابنا عن احمد
بن محمد عن نوح بن شعيب النيسابوري عن عبيد الله بن عبد الله

قوله

الرخص بفتح الاول والثاني ... الثاني

... وضم الاول ...

بالغلبة

الدهقان عن درست بن ابى منصور عن عروة بن اخى شعيب
العقرقوفى عن شعيب عن ابى بصير قال سمعت ابا عبد الله ع
يقول كان امير المومنين ع يقول يا طالب العلم ان العلم ذو فضائل
كثيرة فراسه التواضع وعينه البراءة من الحسد واذنه الفهم
ولسانه الصدق وحفظه الفحص وقلبه حسن النية وعقله
معرفة الاشياء والامور ويده الرحمة ورجله زيارة العلماء
وهمته السلامة وحكمته الورع ومستقره النجاة وقائده العافيه
ومركبه الوفاء وسلاحه لين الكلمة وسيفه الرضاء وقوسه
المداراة وجيشه محاورة العلماء وماله الادب وذخيرته
اجتناب الذنوب وزاده المعروف وماواه الموادعة و
دليله الهدى ورفيقه محبة الاخيار عنه عن على بن
ابرهيم عن ابيه عن القسم بن محمد عن سليمن بن داود المنقرى
عن حفص بن غياث قال قال لى ابو عبد الله ع من تعلم العلم
وعمل به وعلم لله دعى فى ملكوت السموات عظيما فقيل تعلم
لله وعمل لله وعلم لله   ولما ثبت ان كمال العلم
انما هو بالعمل تبين انه ليس فى العلوم بعد المعرفة اشرف
من علم الفقه لان مدخليته فى العمل اقوى مما سواه اذ به
تعرف اوامر الله تعالى فتمتثل ونواهيه فتجتنب ولان معلومه
اعنى احكام الله تعالى اشرف المعلومات بعد ما ذكر ومع ذلك

فهو الناظم لامور المعاش وبه يتم كمال نوع الانسان وقد روينا
بطرقنا عن محمد بن عيسى عن عبيد الله بن عبد الله الدهقان
عن درست الواسطى عن ابرهيم بن عبد الحميد عن ابى الحسن
موسى ع قال دخل رسول الله صلى الله عليه واله المسجد فاذا
جماعة قد اطافوا برجل فقال ما هذا فقال علامة فقال وما
العلامة فقالوا له اعلم الناس بانساب العرب ووقايعها
وايام الجاهلية والاشعار العربية قال فقال النبى ص ذاك
علم لا يضر من جهله ولا ينفع من علمه ثم قال النبى ص انما
العلم ثلثة اية محكمة او فريضة عادلة او سنة قائمة وما
خلاهن فهو فضل عنه عن الحسين بن محمد عن معلى
بن محمد عن الحسن بن على الوشا عن حماد بن عثمن عن ابى عبد الله
قال اذا اراد الله بعبد خيرا فقهه فى الدين عنه عن محمد بن
اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن حماد بن عيسى عن ربعى بن
عبد الله عن رجل عن ابى جعفر ع قال قال الكمال كل الكمال
التفقه فى الدين والصبر على النايبة وتقدير المعيشة
عنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن ابى ايوب
الخزاز عن سليمن بن خالد عن ابى عبد الله ع قال ما احد يموت
من المؤمنين احب الى ابليس من موت فقيه عنه عن على بن
ابرهيم عن ابيه عن ابن ابى عمير عن بعض اصحابه عن ابى عبد الله ع

عن محمد بن يعقوب عن محمد بن الحسن وعلى بن محمد عن سهل بن زياد

الفقيه

احمد بن م

قال اذا مات المؤمن الفقيه ثلم في الاسلام ثلمة لا يسدها شئ
عنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن علي بن
ابي حمزة قال سمعت ابا الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام يقول
اذا مات المؤمن بكت عليه الملائكة وبقاع الارض التي كان يعبد
الله عليها وابواب السماء التي كان يصعد فيها باعماله وثلم
في الاسلام ثلمة لا يسدها شئ لان المؤمنين الفقهاء حصون
الاسلام كحصن سور المدينة لها و بالاسناد السالف
عن الشيخ المفيد محمد بن النعمن عن احمد بن محمد بن سليمن الزراري
عن علي بن الحسين السعدابادي عن ابي عبد الله البرقي عن محمد
بن عبد الحميد العطار عن عمه عبد السلم بن سالم عن رجل
عن ابي عبد الله ع قال حديث في حلال وحرام تاخذه من صادق
خير من الدنيا وما فيها من ذهب او فضة و بالاسناد عن احمد
بن ابي عبد الله عن محمد بن عبد الحميد عن يونس بن يعقوب عن
ابيه قال قلت لابي عبد الله ع ان لي ابنا احب ان يسالك عن
حلال وحرام لا يسالك عما لا يعنيه قال فقال لي وهل يسال
الناس عن شئ افضل من الحلال والحرام الحق عندنا
ان الله تعالى انما فعل الاشياء المحكمة المتقنة لغرض وغاية
ولا ريب ان نوع الانسان اشرف ما في العالم السفلي من الاجسام
فيلزم تعلق الغرض بخلقه ولا يمكن ان يكون ذلك الغرض

حصول ضرر له اذ هذا انما يقع من الجاهل او المحتاج تعالى الله عن
ذلك علوا كبيرا فتعين ان يكون هو النفع ولا يجوز ان يعود اليه
سبحانه لاستغنائه وكماله فلا بد وان يكون عائدا الى العبد
وحيث كانت المنافع الدنيوية في الحقيقة ليست بمنافع وانما هي
دفع الالام فلا يكاد يطلق اسم النفع الا على التلذذ منها لم يعقل
ان يكون هو الغرض من ايجاد هذا المخلوق الشريف سيما مع كونه
منقطعا مشوبا بالالام المتضاعفة فلا بد وان يكون الغرض شيئا
اخر مما يتعلق بالمنافع الاخروية ولما كان ذلك النفع من اعظم
المطالب وانفس المواهب لم يكن مبذولا لكل طالب بل انما يحصل
بالاستحقاق وهو لا يكون الا بالعمل في هذه الدار المسبوق
بمعرفة كيفية العمل المشتمل عليها هذا العلم فكانت الحاجة
ماسة اليه جدا لتحصيل هذا النفع العظيم وقد روينا
بالاسناد السابق وغيره عن محمد بن يعقوب عن محمد بن اسمعيل عن
الفضل بن شاذان عن ابن ابي عمير عن جميل بن دراج عن ابان بن تغلب
عن ابي عبد الله ع قال لوددت ان اصحابي ضربت رؤوسهم
بالسياط حتى يتفقهوا و عنه عن علي بن محمد بن عبد الله عن
احمد بن محمد بن خالد عن عثمن بن عيسى عن علي بن ابي حمزة قال
سمعت ابا عبد الله ع يقول تفقهوا في الدين فانه من لم يتفقه
منكم في الدين فهو اعرابي ان الله يقول في كتابه ليتفقهوا في

الذين ويُنذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون ٥
وعنه عن الحسين بن محمد عن جعفر بن محمد عن القسم بن الربيع عن المفضل بن
عمر قال سمعتُ ابا عبد الله ع يقول عليكم بالتفقه في دين الله و
لا تكونوا اعرابا فانه من لم يتفقه في دين الله لم ينظر الله اليه
يوم القيمة ولم يزك له عملا ٥ وبالاسناد السالف عن المفيد
عن الحسن بن حمزة العلوي الطبري قال حدثنا احمد بن عبد الله
بن بنت البرقي قال حدثنا جدي احمد بن محمد بن خالد البرقي
عن ابيه عن ابن ابي عمير عن العلاء عن محمد بن مسلم قال قال
ابو عبد الله ع لو اتيت بشاب من شباب الشيعة لا يتفقه لأدبته
قال وكان ابو جعفر ع يقول تفقهوا والا فانتم اعراب ٥ و
بالاسناد عن احمد بن محمد بن خالد عن بعض اصحابنا عن علي بن
اسباط عن اسحق بن عمار قال سمعتُ ابا عبد الله ع يقول ليت السياط
على رؤوس اصحابي حتى يتفقهوا في الحلال والحرام

الفقه

لغة الفهم وفي الاصطلاح هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية
عن ادلتها التفصيلية فخرج بالتقييد بالاحكام العلم بالذوات
كزيد مثلا وبالصفات ككرمه وشجاعته وبالافعال ككتابته
وخياطته وخرج بالشرعية غيرها كالعقلية المحضة واللغوية
وخرج بالفرعية الاصولية وبقولنا عن ادلتها علم الله سبحانه
وعلم الملائكة والانبياء وخرج بالتفصيلية علم المقلد في المسائل

الفقهية فانه ماخوذ من دليل اجمالي مطرد في جميع المسائل وذلك
لانه اذا علم ان هذا الحكم المعين قد افتى به المفتي وعلم ان كل
ما افتى به المفتي فهو حكم الله تعالى في حقه يعلم بالضرورة ان ذلك الحكم
المعين هو حكم الله تعالى في حقه وهكذا يفعل في كل حكم يرد عليه
وقد اورد على هذا الحد انه ان كان المراد بالاحكام البعض
لم يطرد لدخول المقلد اذا عرف بعض الاحكام كذلك لانا لا
نريد به العامي بل من لم يبلغ رتبة الاجتهاد وقد يكون عالما
متمكنا من تحصيل ذلك لعلو رتبته في العلم مع انه ليس بفقيه
في الاصطلاح وان كان المراد بها الكل لم ينعكس لخروج اكثر
الفقهاء عنه ان لم يكن كلهم فانهم لا يعلمون جميع الاحكام بل
بعضها او اكثرها ثم ان الفقه اكثره من باب الظن لابتنائه
غالبا على ما هو ظني الدلالة او السند فكيف اطلق عليه العلم
والجواب اما عن سؤال الاحكام فبانا نختار اولا ان المراد البعض
قولكم لا يطرد لدخول المقلد فيه قلنا ممنوع اما على القول بعدم
تجزي الاجتهاد فظاهر اذ لا يتصور على هذا التقدير انفكاك العلم
ببعض الاحكام كذلك عن الاجتهاد فلا يحصل للمقلد وان بلغ
من العلم ما بلغ واما على القول بالتجزي فالعلم المذكور داخل
في الفقه ولا ضير فيه لصدقه عليه حقيقة وكون العالم بذلك
فقيها بالنسبة الى ذلك المعلوم اصطلاحا وان صدق عليه

عنوان التقليد بالاضافة الى ما عداه ثم نختار ثانيا ان المراد الكل
كما هو الظ لكونها جمعا محلى باللام ولا ريب انه حقيقة في العمو
قولكم لا ينعكس لخروج اكثر الفقهاء عنه قلنا ثم اذ المراد بالعلم
بالجميع التهيؤ له وهو ان يكون عنده ما يكفيه في استعلامه من
الماخذ والشرايط بان يرجع اليه فيحكم واطلاق العلم على مثل
هذا التهيؤ له شايع في العرف فانه يقال فلان يعلم علم النحو
مثلا ولا يراد ان مسايله حاضرة عنده على التفصيل وح
نعدم العلم بالحكم في الحال الحاضر لا ينافيه واما سؤال الظن
فيحمل العلم على معناه الاعم اعني ترجيح احد الطرفين وان لم يمنع
النقيض وح فيتناول الظن وهذا المعنى شايع في الاستعمال
سيما في الاحكام الشرعية وما يقال ايضا في الجواب من ان الظن
في طريق الحكم لا فيه نفسه وظنية الطريق لا تنافي علمية الحكم فضعيف
ظاهر عندنا واما عند المصوبة القائلين بان كل مجتهد مصيب
كما سياتي الكلام فيه انشاء الله تعالى في بحث الاجتهاد فله وجه
وكانه لهم وتبعهم فيه من لا يوافقهم على هذا الاصل غفلة
عن حقيقة الحال فصل واعلم ان بعض العلوم تقدما على
بعض اما لتقدم موضوعه او لتقدم غايته او لاشتماله على مبادى
العلوم المتاخرة او لغير ذلك من الامور التي ليس هذا موضع
ذكرها ومرتبة هذا العلم متاخرة عن غيره بالاعتبار الثالث

لافتقاره الى ساير العلوم واستغنائها عنه اما تاخره عن علم الكلام فلان
بحث في هذا العلم عن كيفية التكليف وذلك مسبوق بالبحث في معرفة
نفس التكليف والمكلف واما تاخره عن علم اصول الفقه فظاهر
لان هذا العلم ليس ضروريا بل هو محتاج الى الاستدلال وعلم اصول
الفقه متضمن لبيان كيفية الاستدلال ومن هذا يظهر وجه
تاخره عن علم المنطق ايضا لكونه متكفلا لبيان صحة الطرق وفسادها
واما تاخره عن علم اللغة والنحو والصرف فلان من مبادى هذا العلم
الكتاب والسنة واحتياج العلم بهما الى العلوم الثلثة ظاهر
فهذه هي العلوم التي يجب تقدم معرفتها عليه في الجملة ومقدار
الحاجة منها محل آخر فصل ولا بد لكل علم ان يكون باحثا
عن امور لاحقة لغيرها وتسمى تلك الامور مسائله وذلك الغير
موضوعه ولا بد له من مقدمات يتوقف الاستدلال عليها و
من تصورات للموضوع واجزائه وجزئياته ويسمى مجموع ذلك
بالمبادي ولما كان البحث في علم الفقه عن الاحكام الخمسة اعني
الوجوب والندب والاباحة والكراهة والحرمة وعن الصحة و
البطلان من حيث كونها عوارض لافعال المكلفين من حيث
الاقتضاء والتخيير ومباديه ما يتوقف عليه من المقدمات كالكتاب
والسنة والاجماع ومن التصورات كمعرفة الموضوع واجزائه
وجزئياته ومسائله هي المطالب الجزئية المستدل عليها فيه

فلاجرم كان موضوعه هو افعال المكلفين

في تحقيق مهمات المباحث الاصولية التي هي الاساس لبناء الاحكام الشرعية وفيه مطالب **المطلب الاول** في نبذ من مباحث الالفاظ

تقسيم اللفظ والمعنى ان اتحدا فاما ان يمنع نفس تصور المعنى من وقوع الشركة فيه وهو الجزئي او لا يمنع وهو الكلي ثم الكلي اما ان تساوى معناه في جميع موارده وهو المتواطي او يتفاوت وهو المشكك وان تكثرا فالالفاظ متباينة سواء كانت المعاني متصلة كالذات والصفة او منفصلة كالضدين وان كثرت الالفاظ واتحد المعنى فهي مترادفة وان كثرت المعاني واتحد اللفظ من وضع واحد فهو المشترك وان اختص الوضع باحدها ثم استعمل في الباقي من غير ان يغلب فيه فهو الحقيقة والمجاز وان غلب وكان الاستعمال لمناسبة فهو المنقول اللغوي او الشرعي او العرفي وان كان بدون المناسبة فهو مرتجل **اصل** لا ريب في وجود الحقيقة اللغوية والعرفية واما الشرعية فقد اختلفوا في اثباتها ونفيها وذهب الى كل فريق وقبل الخوض في الاستدلال لا بد من تحرير محل النزاع فنقول لا نزاع في ان الالفاظ المتداولة على لسان اهل الشرع المستعملة في خلاف معانيها اللغوية قد صارت حقائق في تلك المعاني كاستعمال الصلوة في الافعال المخصوصة بعد وضعها في اللغة للدعاء واستعمال الزكوة في القدر المخرج من المال بعد وضعها في اللغة للنمو واستعمال الحج في اداء المناسك المخصوصة

بعد وضعه في اللغة لمطلق القصد وانما النزاع في ان صيرورتها كذلك هل هي بوضع الشارع وتعيينه اياها بازاء تلك المعاني بحيث تدل عليها بغير قرينة لتكون حقائق شرعية او بواسطة غلبة هذه الالفاظ في المعاني المذكورة في لسان اهل الشرع وانما استعملها الشارع فيها بطريق المجاز بمعونة القرائن فتكون حقائق عرفية خاصة وتظهر ثمرة الخلاف فيما اذا وقعت مجردة عن القرائن في كلام الشارع فانها تحمل على المعاني المذكورة بناء على الاول وعلى اللغوية بناء على الثاني واما اذا استعملت في كلام اهل الشرع فانها تحمل على الشرعي بغير خلاف احتج المثبتون بانا نقطع بان الصلوة اسم للركعات المخصوصة بما فيها من الاقوال والهيات وان الزكوة لاداء مال مخصوص والصيام لامساك مخصوص والحج لقصد مخصوص ونقطع ايضا بسبق هذه المعاني منها الى الفهم عند اطلاقها وذلك علامة الحقيقة ثم ان هذا لم يحصل الا بتصرف الشارع ونقله لها اليها وهو معنى الحقيقة الشرعية واورد عليه انه لا يلزم من استعمالها في غير معانيها ان تكون حقائق شرعية بل يجوز كونها مجازات ورد بوجهين احدهما انه ان اريد بمجازيتها ان الشارع استعملها في معانيها لمناسبة المعنى اللغوي ولم يكن ذلك معهودا من اهل اللغة ثم اشتهر فافاد بغير قرينة فذلك معنى الحقيقة الشرعية وقد ثبت المدعى

وان اريد بالمجازيه ان اهل اللغه استعملوها في هذه المعاني
والشارع تبعهم فيه فهو خلاف الظاهر لانها معان حدثت
ولم يكن اهل اللغه يعرفونها واستعمال اللفظ في المعنى فرع معرفته
وثانيهما ان هذه المعاني تفهم من الالفاظ عند الاطلاق بغير
قرينه ولو كانت مجازات لغويه لما فهمت الا بالقرينه وفي كلا
هذين الوجهين مع اصل الحجه بحث اما في الحجه فلان دعوى كونها
اسما لمعانيها الشرعيه لسبقها منها الى الفهم عند اطلاقها
ان كان بالنسبة بالنسبة الى الشارع فهي ممنوعه وان كان بالنظر الى
الملاق اهل الشرع فالذي يلزم ح كونها حقائق عرفيه لهم
لا حقائق شرعيه واما في الوجه الاول فلان قوله فذلك معنى الحقيقه
الشرعية ثم اذا الاشتهار والافادة بغير قرينه انما هو في عرف اهل
الشرع لا في اطلاق الشارع فهي ح حقيقة عرفية لهم لا شرعية
واما في الوجه الثاني فلما اوردناه على الحجة من ان السبق الى الفهم
بغير قرينه انما هو بالنسبة الى المتشرعة لا الى الشارع حجة
النافين وجهان الاول انه لو نقل الشارع هذه الالفاظ الى
غير معانيها اللغويه لفهمها المخاطبين بها من حيث انهم مكلفون
بما تضمنه ولا ارتياب الفهم شرط التكليف ولو فهمهم اياها
لنقل ذلك الينا لمشاركتنا لهم في التكليف ولو نقل فاما بالتواتر
او بالاحاد والاول لم يوجد قطعا والا لما وقع الخلاف فيه و

اطلاق هو

الثاني لا يفيد العلم على ان العادة تقضي في مثله بالتواتر الوجه
الثاني انها لو كانت حقائق شرعية لكانت غير عربيه واللازم باطل
فالملزوم مثله بيان الملازمة ان اختصاص الالفاظ باللغات
انما هو بحسب دلالتها بالوضع فيها والعرب لم يضعوها لانه المفروض
فلا تكون عربيه واما بطلان اللازم فلانه يلزم ان لا يكون
القرآن عربيا لاشتماله عليها وما بعضه خاصة عربي لا يكون عربيا
واجيب عن الاول بان فهمها لهم ولنا باعتبار الترديد بالقرائن
كالاطفال يتعلمون اللغات من غير ان يصرح لهم بوضع اللفظ
للمعنى اذ هو ممتنع بالنسبة الى من لا يعلم شيئا من الالفاظ وهذا
طريق قطعي لا يشكر فان عنيتم بالتفهيم والنقل ما يتناول هذا
منعنا بطلان اللازم وان عنيتم به التصريح بوضع اللفظ
للمعنى منعنا الملازمة وعن الثاني بالمنع من كونها غير عربيه كيف
وقد جعلها الشارع حقائق شرعيه في تلك المعاني مجازات
لغويه في المعنى اللغوي فان المجازات الحادثة عربيه وان لم
يصرح العرب باحادها لدلالة الاستقراء على تجويزهم نوعها
ومع التنزل نمنع كون القران كله عربيا والضمير في انا انزلناه للسورة
لا للقران وقد يطلق القران على السورة وعلى الايه فان قيل
يصدق على كل سورة وايه انها بعض القران وبعض الشيء لا يصدق
عليه نفس ذلك الشيء قلنا هذا انما يكون فيما لم يشارك البعض

كلا وقد قال الله سبحانه انا انزلناه قرانا عربيا

الكل في مفهوم الاسم كالعشرة فانها اسم لمجموع الاحاد المخصوصة
فلا تصدق على البعض بخلاف نحو الماء فانه اسم للجسم البسيط
البارد الرطب بالطبع فيصدق على الكل وعلى اى بعض فرض
منه فيقال لهذا البحر ماء ويراد بالماء المفهوم الكلى ويقال
انه بعض الماء ويراد به مجموع المياه الذى هو احد جزئيات ذلك
المفهوم والقران من هذا القبيل فيصدق على السورة انها
قران وبعض من القران بالاعتبارين على انا نقول قد وضع
بحسب الاشتراك للمجموع الشخصى وضعا اخر فيصح بهذا الاعتبار
ان يقال السورة بعض القران اذا عرفت هذا فقد ظهر لك
ضعف الحنفين والحقوق ان يقال لا ريب فى وضع هذه الالفاظ
للمعانى اللغوية وكونها حقائق فيها لغة ولم يعلم من حال
الشارع الا انه استعملها فى المعانى المذكورة اما كون ذلك
الاستعمال بطريق النقل او انه غلب فى زمانه واشتهر حتى افاد
بغير قرينة فليس بمعلوم لجواز الاستناد فى فهم المراد منها الى
القرائن الحالية او المقالية فلا يبقى لنا وثوق بالافادة مطلقا و
بدون ذلك لا يتم المطلوب فالترجيح لمذهب النافين وان كان
المنقول من دليلهم مشاركا فى الضعف لدليل المثبتين
الحق ان الاشتراك واقع فى لغة العرب وقد احاله شرذمة وهو
شاذ ضعيف لا يلتفت اليه ثم ان القائلين بالوقوع اختلفوا

ان القرآن م

فى استعماله فى اكثر من معنى واختلفوا فى استعماله فى اكثر من
معنى اذا كان الجمع بين ما يستعمل فيه من المعانى ممكنا فجوزه
قوم مطلقا ومنعه اخرون مطلقا وفصل ثالث فمنعه فى
المفرد وجوزه فى التثنية والجمع ورابع فنفاه فى الاثبات و
اثبته فى النفى ثم اختلف المجوزون فقال قوم منهم انه بطريق
الحقيقة وزاد بعض هؤلاء انه ظاهر فى الجميع عند التجرد عن
القرائن فيجب حمله عليه وقال الباقون انه بطريق المجاز والاقوى
عندى جوازه مطلقا لكنه فى المفرد مجاز وفى غيره حقيقة
لنا على الجواز انتفاء المانع بما سنبينه من بطلان ما تمسك به
المانعون وعلى كونه مجازا فى المفرد تبادر الوحدة منه عند
اطلاقه فيفتقر ارادة الجميع منه الى الغاء اعتبار قيد الوحدة
فيصير اللفظ موضوعا فى خلاف موضوعه لكن وجود العلاقة
المصححة للتجوز اعنى علاقة الكل والجزء يجوزه فيكون مجازا
فان قلت محل النزاع فى المفرد هو استعمال اللفظ فى كل من
المعنيين بان يراد به فى اطلاق واحد هذا وذاك على ان
يكون كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفى لا المجموع
المركب الذى احد المعنيين جزء منه سلمنا لكن ليس كل جزء يصح
اطلاقه على الكل بل اذا كان للكل تركب حقيقى وكان الجزء
مما اذا انتفى انتفى الكل بحسب العرف ايضا كالرقبة للانسان

بخلاف الاصبع والظفر ونحو ذلك قلت المراد بوجود علاقة الكل والجزء ان اللفظ موضوع لاحد المعنيين ويستعمل في مجموعهما فيكون من باب اطلاق اللفظ الموضوع للجزء وارادة الكل كما توهمه بعضهم ليرد ما ذكرت بل المراد ان اللفظ لما كان حقيقة في كل من المعنيين لكن مع قيد الوحدة كان استعماله في الجميع مقتضيا لالغاء اعتبار قيد الوحدة كما ذكرنا واختصاص اللفظ ببعض الموضوع له اعني ما سوى الوحدة فيكون من باب اطلاق اللفظ الموضوع للكل وارادة الجزء وهو غير مشترط بشيء مما اشترط في عكسه فلا اشكال واما على كونه حقيقة في التثنية والجمع انهما في قوة تكرير المفرد بالعطف والظاهر اعتبار الاتفاق في اللفظ دون المعنى في المفردات الا ترى انه يقال زيدان وزيدون وما اشبه هذا مع كون المعنى في الآحاد مختلفا وتأويل بعضهم له بالمسمى تعسف بعيد وح فكما انه يجوز ارادة المعاني المتعددة من الالفاظ المفردة المتحدة المتعاطفة على ان يكون كل واحد منها مستعملا في معنى بطريق الحقيقة فكذا ما هو في قوتها احتج المانع مطلقا بانه لو جاز استعماله فيهما معا لكان ذلك بطريق الحقيقة اذ المفروض انه موضوع لكل من المعنيين وان الاستعمال في كل منهما واذا كان بطريق الحقيقة يلزم كونه مريدا لاحدهما خاصة غير مريد له خاصة وهو محال لهان الملازمة ان له ح ثلثة معان

هذا وحده وهذا وحده وهما معا وقد فرض استعماله في جميع معانيه فيكون مريدا لهذا وحده ولهذا وحده ولهما معا وكونه مريدا لهما معا معناه ان لا يريد هذا وحده وهذا وحده فيلزم من ارادته لهما معا على سبيل البدل لينا في الاكتفاء بكل واحد منهما وكونهما مرادين على الانفراد ومن ارادة المجموع معا عدم الاكتفاء باحدهما وكونهما مرادين على الاجتماع وهو ما ذكرنا من اللازم والجواب انه مناقشة لفظية اذ المراد نفس المدلولين معا لا بقاء كل واحد منفردا وغاية ما يمكن ح ان يقال ان مفهومي المشترك هما منفردين فاذا استعمل في المجموع لم يكن مستعملا في مفهوميه فيرجع البحث الى تسميته ذلك استعمالا له في مفهوميه لا الى ابطال اصل الاستعمال وذلك قليل الجدوى واحتج من خص المنع بالمفرد بان التثنية والجمع متعددان في التقدير فجاز تعدد مدلولهما بخلاف المفرد واجيب عنه بان التثنية والجمع انما يفيدان تعدد المعنى المستفاد من المفرد فان افاد المفرد التعدد افاداه والا فلا وفيه نظر يعلم مما قلنا في حجة المختار والحق ان يقال ان هذا الدليل انما يقتضي نفي كون الاستعمال المذكور بالنسبة الى المفرد حقيقة واما نفي صحته مجازا حيث توجد العلاقة المجوزة له فلا واحتج من خص الجواز بالنفي بان النفي يفيد العموم وكل ما يفيد العموم يتعدد فيتعدد بخلاف الاثبات وجوابه

ان النفي انما هو للمعنى المستفاد عند الاثبات فاذا لم يكن متعددا
فمن اين يجيء التعدد في النفي حجة مجوزيه حقيقة ان ما وضع له
اللفظ حقيقة واستعمل فيه هو كل من المعنيين لا بشرط ان
يكون وحده ولا بشرط كونه مع غيره على ما هو شان المهية
لا بشرط شيء وهو يتحقق في حال الانفراد عن الاخر والاجتماع معه
فيكون حقيقة في كل منهما والجواب ان الوحدة تتبادر من
المفرد عند اطلاقه وذلك اية الحقيقة وح فالمعنى الموضوع له فيه
ليس هو المهية لا بشرط شيء بل هي بشرط شيء واما فيما عداه فالمدعى
حق كما اسلفناه وحجة من زعم انه ظاهر في الجميع عند التجرد
عن القراين قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في
الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب و
كثير من الناس فان السجود من الناس وضع الجبهة على الارض
ومن غيرهم امر مخالف لذلك قطعا وقوله ان الله وملائكته
يصلون على النبي فان الصلوة من الله المغفرة ومن الملائكة
الاستغفار وهما مختلفان والجواب من وجوه احدها
ان معنى السجود في الكل واحد وهو غاية الخضوع وكذا في
الصلوة وهو الاعتناء باظهار الشرف ولو مجازا وثانيها
ان الاية الاولى بتقدير فعل كانه قيل ويسجد له كثير من الناس
والثانية بتقدير خبر كانه قيل ان الله يصلي وانما جاز هذا

التقدير لان قوله يسجد له من في السموات وقوله وملائكته يصلون
مقارن له وهو مثل المحذوف فكان دالا عليه مثل قوله نحن
بما عندنا وانت بما عندك راض والراي مختلف اي نحن بما عندنا
راضون وعلى هذا فيكون قد كرر اللفظ مرادا به في كل مرة
معنى لان المقدر في حكم المذكور وذلك جائز بالاتفاق
وثالثها انه وان ثبت الاستعمال فلا يتعين كونه حقيقة
بل نقول هو مجاز لما قدمناه من الدليل وان كان المجاز على
خلاف الاصل ولو سلم كونه حقيقة فالقرينة على ارادة الجميع
فيه ظاهرة فاين وجه الدلالة على ظهوره في ذلك مع فقد
القرينة كما هو المدعى اصل واختلفوا في استعمال اللفظ
في المعنى الحقيقي والمجازي كاختلافهم في استعمال المشترك
في معانيه فمنعه قوم وجوزه اخرون ثم اختلف المجوزون
فاكثرهم على انه مجاز وربما قيل بكونه حقيقة ومجازا
بالاعتبارين حجة المانعين انه لو جاز استعمال اللفظ
في المعنيين للزم الجمع بين المتنافيين اما الملازمة فلان
من شرط المجاز نصب القرينة المانعة من ارادة الحقيقة ولهذا
قال اهل البيان المجاز ملزوم قرينة مانعة عن ارادة الحقيقة
وملزوم معاند الشيء معاند لذلك الشيء والا لزم صدق
الملزوم بدون اللازم وهو محال وجعلوا هذا وجه الفرق

من المجاز والكناية وح فاذا استعمل المتكلم اللفظ فيهما كان
مريدًا لاستعماله فيما وضع له باعتبار ارادة المعنى الحقيقي
غير مريد له باعتبار المعنى المجازي وهو ما ذكر من اللازم وامّا
بطلانه فواضح وحجة المجوزين انه ليس بين ارادة الحقيقة وارادة
المجاز معًا منافاة واذا لم يكن ثم منافاة لم يمتنع اجتماع الارادتين
عند التكلم واحتجوا لكونه مجازا بان استعماله استعمال
في غير ما وضع له اولا اذ لم يكن المعنى المجازي داخلا في الموضوع
له وهو الان داخل وكان مجازا واحتج القائل بكونه حقيقة
ومجازا بان اللفظ مستعمل في كل واحد من المعنيين والمفروض
انه حقيقة في احدهما مجاز في الاخر ولكل واحد من الاستعمالين
حكمه وجواب المانعين عن حجة المجوز ظاهر بعد ما عرفت من
وجه التنافي واما الحجتان الاخيرتان فهما ساقطتان بعد
ابطال الاولى وترد الحجة على مجازيته بان فيها خروجا عن محل
النزاع اذ موضع البحث هو استعمال اللفظ في المعنيين على
ان يكون كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي كما مر نفا
في المشترك وما ذكر في الحجة يدل على ان اللفظ مستعمل في معنى
مجازي شامل للمعنى الحقيقي والمجازي الاول فهو معنى ثالث لهما
وهذا لا نزاع فيه فان النافي للصحة يجوز ارادة المعنى المجازي
الشامل ويسمى ذلك بعموم المجاز مثل ان تريد بوضع القدم في

قولك لا اضع قدمي في دار فلان الدخول فيتناول دخولها
حافيا وهو الحقيقة وناعلا وراكبا الى الحقوق عندي في هذا
المقام انهم ان ارادوا بالمعنى الحقيقي الذي يستعمل فيه
اللفظ تمام الموضوع له حتى مع الوحدة الملحوظة في اللفظ
المفرد كما علم في المشترك كان القول بالمنع متوجها لان ارادة المجاز
تعاند من جهتين منافاتها للوحدة الملحوظة ولزوم القرينة
المانعة وان ارادوا به المدلول الحقيقي من دون اعتبار كونه
مفردا كما قرر في جواب حجة المانع في المشترك اتجه القول بالجواز
لان المعنى الحقيقي يصير بعد تعريته عن الوحدة مجازيا للفظ
فالقرينة المانعة اللازمة للمجاز لا تعانده وحيث كان المعتبر في
استعمال المشترك هو هذا المعنى فالظاهر اعتباره هنا ايضا
ولعل المانع في الموضعين بناه على الاعتبار الاخر وكلامه
ح متجه لكن قد عرفت ان النزاع يعود معه لفظيا ومن هنا
يظهر ضعف القول بكونه حقيقة ومجازا فان المعنى الحقيقي
لم يرد بكماله وانما اريد منه البعض فيكون اللفظ فيه مجازا
ايضا **المطلب الثاني** في الاوامر والنواهي وفيه بحثان
البحث الاول في الاوامر **اصل** صيغة افعل وما في معناها حقيقة
في الوجوب فقط بحسب اللغة على الاقوى وفاقا للجمهور
الاصوليين وقال قوم انها حقيقة في الندب فقط وقيل في
ابو هاشم واتباعه

الطلب فهو القدر المشترك بين الوجوب والندب وقال علم
الهدى انه مشترك بين الوجوب والندب اشتراكا لفظيا في
اللغة واما في عرف الشرع فهي حقيقة في الوجوب فقط وتوقف
في ذلك قوم فلم يدروا اللوجوب هي ام للندب وقيل هي مشتركة
بين ثلثة اشياء الوجوب والندب والاباحة وقيل للقدر المشترك
بين هذه الثلثة وهو الاذن وزعم قوم انها مشتركة بين اربعة
وهي الثلثة السابقة والتهديد وقيل فيها اشياء اخر لكنها شديدة
الشذوذ بينة الوهن فلا جدوى للتعرض لنقلها لنا وجوه
الاول انا نقطع بان السيد اذا قال لعبده افعل كذا فلم يفعل
عد عاصيا وذمه العقلاء معللين حسن ذمه بمجرد ترك الامتثال
وهو معنى الوجوب لا يقال القراين على ارادة الوجوب في مثله موجودة
غالبا فلعله انما نفهم منها لا من مجرد الامر لانا نقول المفروض فيما ذكرناه
انتفاء القراين فليقدر كذلك لو كانت في الواقع موجودة فالوجدان
يشهد ببقاء الذم حينئذ عرفا وبضميمة اصالة عدم النقل الى ذلك
يتم المطلوب الثاني قوله تعالى مخاطبا لابليس ما منعك الا تسجد اذ
امرتك والمراد بالامر اسجدوا في قوله تعالى واذ قلنا للملئكة
اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس فان هذا الاستفهام ليس
على حقيقته لعلمه سبحانه بالمانع وانما هو في معرض الانكار و
الاعتراض ولولا ان صيغة اسجدوا للوجوب لما كان متوجها

الثالث قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم
فتنة او يصيبهم عذاب اليم حيث هدد سبحانه مخالف الامر
والتهديد دليل الوجوب فان قيل الاية انما دلت على ان مخالف
الامر مامور بالحذر ولا دلالة في ذلك على وجوبه الا بتقدير
كون الامر للوجوب وهو عين المتنازع قلنا هذا الامر للايجاب
والالزام قطعا اذ لا معنى لندب الحذر واباحته ومع التنزل
فلا اقل من دلالته على حسن الحذر ولا ريب انه انما يحسن عند
قيام المقتضي للعذاب اذ لو لم يوجد المقتضي لكان الحذر عنه سفها
وعبثا وذلك قبيح على الله سبحانه واذ ثبت وجود المقتضي ثبت
ان الامر للوجوب لان المقتضي للعذاب مخصوص بمخالفة الواجب لا المندوب
فان قيل هذا الاستدلال مبني على ان معنى مخالفة الامر ترك المامور
به وليس كذلك بل المراد بها حمله على ما يخالفه بان يكون للوجوب
او الندب فيحمل على غيره قلنا المتبادر الى الفهم من المخالفة هو
ترك الامتثال والاتيان بالمامور به واما المعنى الذي ذكرتموه
فبعيد عن الفهم غير متبادر عند اطلاق اللفظ فلا يصار اليه
الا بدليل وكانها في الاية اعتبرت مضمنة معنى الاعراض فعدت
بعن فان قيل قوله في الاية عن امره مطلق فلا يعم والمدعى
افادته الوجوب في جميع الاوامر قلنا اضافة المصدر عند
عدم العهد للعموم مثل ضرب زيد واكل عمرو وانه ذلك

جواز الاستثناء منه فانه نص ابن القفال في الاسر فليحذر الذين
يخالفون عن امره الا الامر القلاني على ان الاطلاق
كاف في المطلوب اذ لو كان حقيقة في غير الوجوب ايضا لم يحسن
الذم والوعيد والتهديد على مخالفة الامر الرابع قوله تعالى
واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون فانه سبحانه ذمهم على مخالفتهم
للامر ولولا انه للوجوب لم يتوجه الذم وقد اعترض اولا بمنع
كون الذم على ترك المامور به بل على تكذيب الرسل في التبليغ
بدليل قوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين وثانيا بان الصيغة
تفيد الوجوب عند انضمام القرينة اليها اجماعا فلعل الامر
بالركوع كان مقترنا بما يقتضي كونه للوجوب واجيب عن الاول
بان المكذبين اما ان يكونوا هم الذين لم يركعوا عقيب امرهم
به او غيرهم فان كان الاول جاز ان يستحقوا الذم بترك
الركوع والويل بواسطة التكذيب فان الكفار عندنا معاقبون
على الفروع كعقابهم على الاصول وان كانوا غيرهم لم يكن اثبات
الويل لقوم بسبب تكذيبهم منافيا الذم قوم بتركهم ما امروا به
وعن الثاني بانه تعالى رتب الذم على مجرد مخالفة الامر فيدل
على ان الاعتبار به لا بالقرينة احتج القائلون بانه للندب
بوجهين الاول قوله صلى الله عليه وآله اذا امرتكم بشيء فاتوا
منه ما استطعتم وجه الدلالة انه رد الاتيان بالمامور به

الى مشيتنا وهو معنى الندب واجيب بالمنع من رده الى
مشيتنا وانما رده الى استطاعتنا وهو معنى الوجوب و
ثانيهما ان اهل اللغة قالوا لا فارق بين السؤال والامر الا
الرتبة فان رتبة الامر اعلى من رتبة السائل والسؤال انما
يدل على الندب وكذلك الامر اذ لو دل الامر على الايجاب
لكان بينهما فرق اخر وهو خلاف ما نقلوه واجيب بان القائل
بكون الامر للايجاب يقول بان السؤال يدل عليه ايضا
لان صيغة افعل عنده موضوعة لطلب الفعل مع المنع من الترك
وقد استعملها السائل فيه لكن لا يلزم منه الوجوب اذ الوجوب
انما ثبت بالشرع ولذلك لا يلزم المسؤول القبول وفيه نظر
والتحقيق ان النقل المذكور عن اهل اللغة غير ثابت بل صرح
بعضهم بعدم صحته حجة القائلين بانه للقدر المشترك ان
صيغته استعملت تارة في الوجوب كقوله تعالى اقيموا الصلوة
واخرى في الندب كما تقدم فان كانت موضوعة لكل منهما
لزم الاشتراك او لاحدهما فقط لزم المجاز فيكون حقيقة في
القدر المشترك بينهما وهو طلب الفعل دفعا للاشتراك والمجاز
والجواب ان المجاز وان كان مخالفا للاصل لكن يجب المصير اليه
اذا دل الدليل عليه وقد بينا بالادلة السابقة انه حقيقة
في الوجوب بخصوصه فلابد من كونه مجازا فيما عداه و

الالزم الاشتراك المخالف للاصل المرجوح بالنسبة الى المجاز اذا لتعا[رض]
على ان المجاز لا انه تقدير وضعه للقدر المشترك ايضا لان استعمال[ه]
في كل واحد من المعنيين بخصوصه مجاز حيث لم يوضع له اللفظ بقيد
الخصوصية فيكون استعماله فيهما استعمالا في غير ما وضع له
فالمجاز لازم في غير صورة الاشتراك سواء جعل حقيقة ومجازا
او للقدر المشترك ومع ذلك فالتجوز اللازم تقدير الحقيقة و
المجاز اقل منه تقدير المشترك لانه في الاول مختص باحد المعنيين
وفي الثاني حاصل فيهما وربما توهم تساويهما باعتبار ان استعما[له]
في القدر المشترك على الاول مجاز فيكون مقابلا لاستعماله في المعنى الاخر
على الثاني فيتساويان وليس كما توهم لان الاستعمال في القدر المشترك
ان وقع فعلى غاية الندرة والشذوذ وان هو من اشتهار الاستعمال
في كل من المعنيين وانتشاره واذا ثبت ان التجوز اللازم على التقدير
الاول اقل وكان بالترجيح لو لم يقم عليه الدليل احق احتج السيد
على انهما مشتركان لغة بانه لا شبهة في استعمال صيغة الامر في الايجاب
والندب معا في اللغة والتعارف والقران والسنة وظاهر
الاستعمال يقتضي الحقيقة وانما نعدل عنها بدليل قال وما استعمال
اللفظ الواحد في الشيئين او الاشياء الا كاستعمالها في الشيء الواحد
في الدلالة على الحقيقة واحتج على كونها حقيقة في الوجوب بالنسبة الى
العرف الشرعي بحمل الصحابة كل امر ورد في القران او السنة على الوجوب

وكان يناظر بعضهم بعضا في مسائل مختلفة ومتى اورد احدهم على صاحبه
امرا من الله سبحانه او من رسوله عليه وآله السلام لم يقل صاحبه هذا
امر والامر يقتضي الندب او بين الوجوب والندب بل اكتفوا في الزوم
الوجوب بالظاهر وهذا معلوم ضرورة من عاداتهم ومعلوم
ايضا ان ذلك من شان التابعين لهم وتابعي التابعين فطال ما
اختلفوا وتناظروا فلم يخرجوا عن القانون الذي ذكرناه وهذا يدل
على قيام الحجة عليهم بذلك حتى جرت عادتهم وخرجوا عما يقتضيه مجرد
وضع اللغة في هذا الباب قال ره واما اصحابنا معشر الامامية
فلا يختلفون في هذا الحكم الذي ذكرناه وان اختلفوا في احكام
هذه الالفاظ في موضوع اللغة ولم يحملوا ظواهر هذه الالفاظ
الا على ما بيناه ولم يتوقفوا على الادلة وقد بينا في مواضع من كتبنا
ان اجماع اصحابنا حجة والجواب عن احتجاجه الاول انا قد بينا ان
الوجوب هو المتبادر من اطلاق الامر عرفا فالامر بمجرد استعماله في
الندب لا يقتضي كونه حقيقة ايضا بل يكون مجازا لوجود امارته
وكونه خيرا من الاشتراك وقوله ان استعمال اللفظ الواحد في
الشيئين او الاشياء كاستعمالها في الشيء الواحد في الدلالة على
الحقيقة انما يصح اذا تساوت نسبة اللفظ الى الشيئين او الاشياء
في الاستعمال اما مع التفاوت بالتبادر وعدمه او بما اشبه من هذا
علامات الحقيقة والمجاز فلا وقد بينا ثبوت التفاوت واما احتجاج

على انه في العرف الشرعي للوجوب فيتحقق ما ادعيناه اذ الظاهر ان حملهم له على الوجوب انما هو لكونه له لغة ولان تخصيص ذلك بعرفهم يستدعي تغيير اللفظ من موضوعه اللغوي وهو مخالف للاصل هذا ولا يذهب عليك ان ادعاءه في اول الحجة استعمال الصيغة للوجوب والندب في القران والسنة مناف لما ذكره من حمل الصحابة كل امر ورد في القران والسنة على الوجوب فتامل احتج الذاهبون الى التوقف بانه لو ثبت كونه موضوعا لشيء من المعاني لثبت بدليل وهو اللازم منتف لان الدليل اما العقل ولا مدخل له واما النقل وهو اما الاحاد ولا يفيد العلم او التواتر والعادة تقتضي امتناع عدم الاطلاع على المتواتر ممن يبحث ويجتهد في الطلب فكان الواجب ان لا يختلف فيه والجواب منع الحصر فان ههنا قسما اخر وهو ثبوته بالادلة التي قدمناها ومرجعها الى تتبع مظان استعمال اللفظ والامارات الدالة على المقصود به عند الاطلاق ومحجة من قال بالاشتراك بين الثلثة اشياء استعماله فيها على حذو ما سبق في احتجاج السيد على الاشتراك بين شيئين والجواب الجواب وحجة القائل بانه للقدر المشترك بين الثلثة وهو الاذن كحجة من قال انه لمطلق الطلب وهو القدر المشترك بين الوجوب والندب وجوابه كجوابها واحتج من زعم انها مشتركة بين الامور الاربعة بنحو ما تقدم في احتجاج من قال بالاشتراك وجوابه مثل جوابه فائدة يستفاد من

تضاعيف احاديثنا المروية عن الائمة عليهم السلام ان استعمال صيغة الامر في الندب كان شايعا في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي فيشكل التعلق في اثبات وجوب امر بمجرد ورود الامر به منهم عليهم السلام اصل الحق ان صيغة الامر بمجردها لا اشعار فيها بوحدة ولا تكرار وانما تدل على طلب الماهية وخالف في ذلك قوم فقالوا بافادتها التكرار ونزلوها منزلة افعل ابدا واخرون فجعلوها للمرة من غير زيادة عليها وتوقف جماعة فلم يدروا لايهما هي لنا ان المتبادر من الامر طلب ايجاد حقيقة الفعل والمرة والتكرار خارجان عن حقيقته كالزمان والمكان ونحوهما فكما ان قول القائل اضرب غير متناول للمكان والزمان ولا الة يقع بها الضرب كذلك غير متناول للعدد في كثرة ولا قلة نعم لما كان اقل ما يمتثل به الامر هو المرة لم يكن بد من كونها مرادة ويحصل بها الامتثال لصدق الحقيقة التي هي المطلوبة بالامر بها وتقرير اخر وهو انا نقطع بان المرة والتكرار من صفات الفعل اعني المصدر كالقليل والكثير لانك تقول اضرب ضربا قليلا او كثيرا او مكررا او غير مكرر فتقيده بصفات المختلفة ومن المعلوم ان الموصوف بالصفات المتقابلة لا دلالة له على خصوصية شيء منها ثم انه لا خفاء في انه ليس المفهوم من الامر الا طلب ايجاد الفعل اعني المعنى المصدري فيكون معنى اضرب مثلا اطلب ضربا ما فلا

يدل على صفة الضرب من تكرار او مرة او نحو ذلك وما يقال من ان
هذا انما يدل على افادة الامر او التكرار بالمادة فلم لا يدل عليهما
بالصيغة فجوابه انا قد بينا انحصار مدلول الصيغة بمقتضى حكم
التبادر في طلب ايجاد الفعل وان هذا عن الدلالة على الوحدة او
التكرار احتج الاولون بوجوه احدها انه لو لم يكن للتكرار لما تكرر
الصوم والصلوة وقد تكرر قطعا والثاني ان النهي يقتضي التكرار
فكذلك الامر قياسا عليه بجامع اشتراكهما في الدلالة على الطلب والثالث
ان الامر بالشيء نهي عن ضده والنهي يمنع عن المنهي عنه دائما فيلزم
التكرار في المامور به والجواب عن الاول المنع من الملازمة اذ لعل
التكرار انما فهم من دليل اخر سلمنا لكنه معارض بالحج فانه قد امر به
ولا تكرار وعن الثاني من وجهين احدهما انه قياس في اللغة وهو
باطل وان قلنا بجوازه في الاحكام وثانيهما بيان الفارق فان النهي
يقتضي انتفاء الحقيقة وهو انما يكون بانتفائها في جميع الاوقات والامر
يقتضي اثباتها وهو يحصل بمرة وايضا التكرار في الامر مانع من فعل
غير المامور به بخلافه في النهي اذ التروك تجتمع وتجامع كل فعل
وعن الثالث بعد تسليم كون الامر بالشيء نهيا عن ضده او تخصيصه بالضد العام
وارادة الترك منه منع كون النهي الذي في ضمن الامر مانعا
عن المنهي عنه دائما بل يتفرع على الامر الذي هو في ضمنه فان كان دائما
فدائما وان كان في وقت ففي وقت مثلا الامر بالحركة دائما

يقتضي المنع من السكون دائما والامر بالحركة في ساعة يقتضي المنع
من السكون فيها لا دائما واحتج من قال بالمرة بانه اذا قال السيد
لعبده ادخل الدار فدخلها مرة عد ممتثلا عرفا ولو كان للتكرار
لما عد والجواب انه انما صار ممتثلا لان المامور به وهو
الحقيقة حصل بالمرة لا لان الامر ظاهر في المرة بخصوصها
اذ لو كان كذلك لم يصدق الامتثال فيما بعدها ولا ريب في
شهادة العرف بانه لو اتى بالفعل مرة ثانية وثالثة لعد ممتثلا
واتيا بالمامور به وما ذاك الا لكونه موضوعا للقدر المشترك
بين الوحدة والتكرار وهو طلب ايجاد الحقيقة وذلك يحصل
بايهما وقع واحتج المتوقفون بمثل ما مر من انه لو ثبت لثبت بدليل
والعقل لا مدخل له والاحاد لا تفيد والتواتر يمنع الخلاف
والجواب على نحو ما سبق بمنع حصر الدليل فيما ذكر فان سبق المعنى
الى الفهم من اللفظ امارة وضعه له وعدمه دليل على عدمه وقد
بينا انه لا يتبادر من الامر الا طلب ايجاد الفعل وذلك كاف في
اثبات مثله اصل ذهب الشيخ ره وجماعة الى ان الامر المطلق
يقتضي الفور والتعجيل فلو اخر المكلف عصى وقال السيد ره
هو مشترك بين الفور والتراخي فيتوقف في تعيين المراد منه
على دلالة تدل على ذلك وذهب جماعة منهم المحقق ابو القسم
بن سعيد والعلامة رحمهما الله الى انه لا يدل على الفور ولا

على التراخي بل على مطلق الفعل وايهما حصل كان مجزيًا وهذا
هو الاقوى لنا نظير ما تقدم في التكرار من ان مدلول الامر
طلب حقيقة الفعل والفور والتراخي خارجان عنها وان الفور
والتراخي من صفات الفعل فلا دلالة له عليهما احتج القول بالفور
بوجوه الاول ان السيد اذا قال لعبده اسقني فاخر العبد
السقي من غير عذر عد عاصيًا وذلك معلوم من العرف ولولا
افادته الفور لم يعد في العصاة واجيب عنه بان ذلك انما يفهم
بالقرينة لان العادة قاضية بان طلب السقي انما يكون عند
الحاجة اليه عاجلًا ومحل النزاع ما يكون الصيغة فيه مجردة
الثاني انه تعالى ذم ابليس على ترك السجود لادم عليه السلام
بقوله سبحانه ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك ولو لم يكن الامر
للفور لم يتوجه عليه الذم ولكان له ان يقول لم تامرني بالبدار
وسوف اسجد والجواب ان الذم باعتبار كون الامر مقيدًا
بوقت معين ولم يات فيه بالفعل والدليل على التقييد قوله تعالى
فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين
الثالث انه لو شرع التاخير لوجب ان يكون الى وقت معين و
اللازم منتف اما الملازمة فلانه لولاه لكان الى آخر ازمنة
الامكان اتفاقا وانه لا يستقيم لانه غير معلوم والجهل به يستلزم
تكليف المحال اذ يجب على المكلف ح ان لا يؤخر الفعل عن وقته

مع انه لا يعلم الوقت الذي كلف بالمنع عن التاخير عنه واما انتفاء
اللازم فلانه ليس في الامر اشعار بتعيين الوقت ولا عليه دليل من
خارج والجواب من وجهين احدهما النقض بما لو صرح بجواز
التاخير اذ لا نزاع في امكانه وثانيهما انه انما يلزم تكليف المحال
لو كان التاخير متعينا اذ يجب ح تعريف الوقت الذي يؤخر اليه
واما اذا كان جائزا فلا لتمكنه من الامتثال بالمبادرة فلا يلزم تكليف
بالمحال الرابع قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم فان المراد
بالمغفرة سببها وهو فعل المامور به لا حقيقتها لانها فعل الله
سبحانه يستحيل مسارعة العبد اليها وح فيجب المسارعة الى فعل
المامور به وقوله تعالى فاستبقوا الخيرات فان فعل المامور به
من الخيرات فيجب الاستباق اليه وانما يتحقق المسارعة والاستباق
بان يفعل بالفور واجيب بان ذلك محمول على افضلية المسارعة
والاستباق لا على وجوبهما والا لوجب الفور فلا يتحقق المسارعة
والاستباق لانهما انما يتصوران في الموسع دون المضيق الا يرى
انه لا يقال لمن قيل له صم غدا فصام انه سارع اليه واستبق
والحاصل ان العرف قاض بان الاتيان بالمامور به في الوقت
الذي لا يجوز تاخيره عنه لا يسمى مسارعة واستباقا فلا بد
من حمل الامر في الايتين على الندب والا لكان مفاد الصيغة
فيهما منافيا لما يقتضيه المادة وذلك ليس بجائز فتامل الخامس

ان كل مخبر كالقايل زيد قائم وعمرو عالم او منشئ كالقايل هي طالق
وانت حر انما نقصد الزمان الحاضر وكذلك الامر الحاقا له بالاعم
الاغلب وجوابه اما اولا فبانه قياس في اللغة لانك قست الامر
في افادته الفور على غيره من الخبر والانشاء وبطلانه بخصوصه ظ
واما ثانيا فبالفرق بينهما بان الامر لا يمكن توجهه الى الحال اذ
الحاصل لا يطلب بل الى الاستقبال اما مطلقا واما الاقرب الى
الحال الذي هو عبارة عن الفور وكلاهما محتمل فلا يصار الى
الحمل على الثاني الا بدليل السادس ان النهي يفيد الفور فيفيد
الامر لانه طلب مثله وايضا الامر بالشيء نهي عن ضده وهو يقتضي
الفور نحو ما مر في التكرار وجوابه يعلم من الجواب السابق فلا
يحتاج الى تقريره احتج السيد ره بان الامر قد يرد في القران و
استعمال اهل اللغة ويراد به الفور وقد يرد ويراد به التراخي
وظاهر استعمال اللفظة في شيئين يقتضي انها حقيقة فيهما و
مشتركة بينهما وايضا فانه يحسن بلا شبهة ان يستفهم المامور مع
فقد العادات والامارات هل اريد منه التعجيل او التاخير و
الاستفهام لا يحسن الا مع الاحتمال في اللفظ والجواب ان الذي
يتبادر من اطلاق الامر ليس الا طلب الفعل واما الفور والتراخي
فانما يفهمان من لفظه بالقرينة ويكفي في حسن الاستفهام كونه
موضوعا للمعنى الاعم اذ قد يستفهم من افراد المتواطي لشيوع التجوز

به عن احدها فيقصد بالاستفهام رفع الاحتمال ولهذا يحسن فيما
نحن فيه ان يجاب بالتخيير بين الامرين حيث يراد المفهوم من حيث هو
من دون ان يكون فيه خروج عن مدلول اللفظ ولو كان موضوعا
لكل واحد منهما بخصوصه لكان في ارادة التخيير بينهما خروج
عن ظاهر اللفظ وارتكاب للتجوز ومن المعلوم خلافه فائدة
اذا قلنا بان الامر للفور ولم يات المكلف بالمامور به في اول اوقات
الامكان فهل يجب عليه الاتيان به في الثاني ام لا ذهب الى كل فريق
احتج الاول بان الامر يقتضي كون المامور فاعلا على الاطلاق
وذلك يوجب استمرار الامر وللثاني بان قوله افعل يجري مجرى
قوله افعل في الان الثاني من الامر ولو صرح بذلك لما وجب الاتيان
به فيما بعد هكذا ذكر العلامة الاحتجاج ولم يرجح شيئا وبني
العلامة الخلاف على ان قول القائل افعل هل معناه افعل في
الوقت الثاني فان عصيت ففي الثالث وهكذا او معناه في الزمان
الثاني من غير بيان حال الزمان الثالث وما بعده فان قلنا بالاول
اقتضى الامر الفعل في جميع الازمان وان قلنا بالثاني لم يقتضه
فالمسالة محمولة لغوية وقد سبقه الى هذا الكلام بعض العامة وهو
وان كان صحيحا الا انه قليل الجدوى اذ الاشكال انما هو في
مدرك الوجهين اللذين بني عليهما الحكم لا فيهما فكان الجواب
ان يبحث عنهما والتحقيق في ذلك ان الادلة التي استدلوا بها على

على ان الامر للفور ليس مفاده على تقدير تسليمها متحدًا بل منها
مايدل على ان الصيغه بنفسها تقتضيه وهو اكثرها ومنها مالا
يدل على ذلك وانما يدل على وجوب المبادرة الى امتثال الامر
وهو الايات المامور فيها بالمسارعة والاستباق فمن اعتمد في
استدلاله على الاولى ليس له عن القول بسقوط الوجوب من حيث
مضى اول اوقات الامكان مفر لان ارادة الوقت الاول على
ذلك التقدير بعض مدلول صيغة الامر فكان بمنزلة ان يقول اوقعت
عليك الامر الفلاني في اول اوقات الامكان ويصير من قبيل
الموقت ولاريب في فواته بفوات وقته ومن اعتمد على الاخيرة
فله ان يقول بوجوب الاتيان بالفعل في الثاني لان الامر اقتضى
باطلاقه وجوب الاتيان بالمامور به في اي وقت كان ودليل
المسارعة والاستباق لم يصيره موقتا وانما اقتضى وجوب المبادرة
بحيث يعصي المكلف بمخالفته فقد تحقق مفاد الامر الاول على حاله هذا و
الذي يظهر من مساق كلامهم ارادة المعنى الاول فينبغي ح القول
بسقوط الوجوب اصل الاكثرون على ان الامر بالشيء مطلقا
يقتضي ايجاب ما لايتم الا به شرطا كان او سببا او غيرهما مع كونه
مقدورا وفصل بعضهم فوافق في السبب وخالف في غيره فقال
بعدم وجوبه واشتهرت حكاية هذا القول عن المرتضى رضي الله عنه و
كلامه في الذريعة والشافي غير مطابق للحكاية ولكنه يوهم ذلك

في بادي الراي حيث حكى فيهما عن بعض العامة اطلاق القول بان
الامر بالشيء امر بما لايتم الا به وقال ان الصحيح في ذلك التفصيل
بانه ان كان الذي لايتم الشيء الا به سببا فالامر بالمسبب يجب
ان يكون امرا به وان كان غير سبب وانما هو مقدمة للفعل وشرط
فيه لم يجب ان يعقل من مجرد الامر انه امر به ثم اخذ في الاحتجاج
لما صار اليه وقال في جملته ان الامر ورد في الشريعة على ضربين
احدهما يقتضي ايجاب الفعل دون مقدماته كالزكوة والحج فانه
لايجب علينا ان نكتسب المال ونحصل النصاب ونتمكن من الزاد
والراحلة والضرب الاخير يجب فيه مقدمات الفعل كما يجب هو في
نفسه وهو الصلوة وماجرى مجراها بالنسبة الى الوضوء فاذا
انقسم الامر في الشرع الى قسمين فكيف نجعلهما قسما واحدا و
نفرق في ذلك بين السبب وغيره بانه لابد من وجود المسبب الا
ان يمنع مانع ومحال ان يكلفنا الفعل بشرط وجود الفعل فلا
مقدمات الافعال فانه يجوز ان يكلفنا الصلوة بشرط ان
نكون قد تكلفنا الطهارة كما في الزكوة والحج وعلى هذا
في الشافي نقض استدلال المعتزلة لوجوب نصب الامام على
الرعية بان اقامة الحدود واجبة ولايتم الا به وهذا كما تراه
ينادي بالمغايرة للمعنى المعروف في كتب الاصول المشهورة لهذا
الاصل وفي اختاره السيد فمحل تامل وليس التعرض لتحقيق حال الزها

بهم فلنعد الى البحث في العنوان المعروف والحجة بحكم السبب فيرانه
ليس بمحل خلاف يعرف بل ادعى بعضهم فيه الاجماع ولان القدرة غير
حاصلة مع المسببات فيبعد تعلق التكليف بها وحدها
بل قد قيل ان الوجوب في الحقيقة لا يتعلق بالمسببات لعدم تعلق
القدرة بها اما مع عدم الاسباب فلامتناعها واما معها
فلكونها لازمة لا يمكن تركها فحيث يرد امر متعلق ظاهراً بها
فهو بحسب الحقيقة متعلق بالسبب فالواجب حقيقة هو وان
كان في الظاهر وسيلة له وهذا الكلام عندي منظور
فيه لان المسببات وان كانت القدرة لا تتعلق بها ابتداء لكنها
تتعلق بها بتوسط الاسباب وهذا القدر كاف في جواز التكليف
بها فان انضمام الاسباب اليها في التكليف يرفع ذلك الاستبعاد
المدعى في حال الانفراد ومن ثم حكى بعض الاصوليين القول
بعدم الوجوب فيه ايضا عن بعض ولكنه غير معروف وعلى كل حال
فالذي اراه ان البحث في السبب قليل الجدوى لان تعلق الامر
بالمسبب نادر واثر الشك في وجوبه هين واما غير السبب فالاقرب
عندي فيه قول المفصل لنا انه ليس لصيغة الامر دلالة على ايجابه
بواحد من الثلث وهو ظاهر ولا يمتنع عند العقل تصريح الامر
بانه غير واجب والاعتبار الصحيح بذلك شاهد ولو كان الامر
مقتضيا لوجوبه لامتنع التصريح بكذا احتجوا بانه لو لم يقتض

الوجوب في غير السبب ايضا للزم اما تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب
عن كونه واجبا والتالي بقسميه باطل بيان الملازمة انه مع انتفاء الوجوب
كما هو المفروض يجوز تركه وحينئذ فان بقي ذلك الواجب واجبا لزم تكليف
ما لا يطاق اذ حصوله حال عدم ما يتوقف عليه ممتنع وان لم يبق واجبا
خرج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا وبيان بطلان كل من
قسمي اللازم ظاهر وايضا فان العقلاء لا يرتابون في ذم تارك
المقدمة مطلقا وهو دليل الوجوب والجواب عن الاول بعد
القطع ببقاء الوجوب ان المقدور كيف يكون ممتنعا والبحث انما
هو في المقدور وتاثير الايجاب في القدرة غير معقول والحكم
بجواز الترك هنا عقلي لا شرعي لان الخطاب به عبث فلا يقع من
الحكيم واطلاق القول فيه يوهم ارادة المعنى الشرعي فمنكر وجواز
تحقق الحكم العقلي هنا دون الشرعي يظهر بالتامل وعن الثاني بمنع
كون الذم على ترك المقدمة وانما هو على ترك الفعل المامور به
حيث لا ينفك عن تركها اصل الحق ان الامر بالشيء على وجه الايجاب
لا يقتضي النهي عن ضده الخاص لفظا ولا معنى واما العام فقد يطلق
ويراد به احد الاضداد الوجودية لا بعينه وهو راجع الى الخاص
بل هو عينه في الحقيقة فلا يقتضي النهي عنه ايضا وقد كثر الخلاف
في هذا الاصل واضطرب كلامهم في بيان محل النزاع من المعاني المذكورة
للضد فمنهم من جعل النزاع في الضد العام بمعناه المشهود اعني الترك

وسكت عن الخاص ومنهم من اطلق لفظ الضد ولم يبين المراد منه ومنهم
من قال ان النزاع انما هو في الضد الخاص واما العام بمعنى الترك
فلا خلاف فيه اذ لو لم يدل الامر بالشيء على النهي عنه لخرج الواجب
عن كونه واجبا وعندي في هذا نظر لان النزاع ليس بمنحصر
في اثبات الاقتضاء ونفيه لم يقع في الضد العام باعتبار استلزام
نفي الاقتضاء خروج الواجب عن كونه واجبا بل الخلاف واقع
على القول بالاقتضاء في انه هل هو عينه او يستلزمه كما ستسمعه وحينئذ
هذا النزاع ليس ببعيد عن الضد العام بل هو اليه اقرب ثم ان محصل
الخلاف هنا انه ذهب قوم الى ان الامر بالشيء عين النهي عن ضده
في المعنى والآخرون الى انه يستلزمه وهم بين مطلق للاستلزام
ومصرح بثبوته لفظا وفصل بعضهم فنفى الدلالة لفظا واثبت اللزوم
معنى مع تخصيصه لمحل النزاع بالضد الخاص لنا على عدم الاقتضاء
في الخاص لفظا انه لو دل لكان بواحدة من الثلاث وكلها منتفية
اما المطابقة فلان مفاد الامر لغة وعرفا هو الوجوب على ما سبق
تحقيقه وحقيقة الوجوب ليست الا رجحان الفعل مع المنع من
الترك وليس هذا معنى النهي عن الضد الخاص ضرورة واما التضمن
فلان جزءه هو المنع من الترك ولا ريب في مغايرته للاضداد
الوجودية المعبر عنها بالخاص واما الالتزام فلان شرطها اللزوم
العقلي او العرفي ونحن نقطع بان تصور معنى صيغة الامر لا يحصل منه

لح

الاستقلال الى تصور الضد الخاص فضلا عن النهي عنه ولنا على انتفاء
المعنى ما سنبينه من ضعف متمسك مثبتيه وعدم قيام دليل صالح
سواه عليه ولنا على الاقتضاء في العام بمعنى الترك ما علم من ان
ماهية الوجوب مركبة من امرين احدهما المنع من الترك فصيغة
الامر الدالة على الوجوب دالة على النهي عن الترك
بالتضمن وذلك واضح احتج الذاهب الى انه عين النهي عن الضد
بانه لو لم يكن نفسه لكان اما مثله او ضده او خلافه واللازم
باقسامه باطل بيان الملازمة ان كل متغايرين اما ان يكونا متساويين
في الصفات النفسية او لا والمراد بالصفة النفسية ما لا يحتاج في اتصاف
الذات بها الى تعقل امر زايد كالانسانية للانسان ونقابلها
المعنوية المفتقرة الى تعقل امر زايد كالحدوث والتحيز فان
تساويا فمثلان كسوادين وبياضين والا فاما ان يتنافيا
بانفسهما بان يمتنع اجتماعهما في محل واحد بالنظر الى ذاتيهما او
لا فان تنافيا كذلك فضدان كالسواد والبياض وان لم يتنافيا
فخلافان كالسواد والحلاوة ووجه انتفاء اللازم باقسامه انهما
لو كانا ضدين او مثلين لم يجتمعا في محل واحد وهما يجتمعان
اذ يتحقق في الحركة الامر بها والنهي عن السكون الذي هو ضدها
ولو كانا خلافين لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الآخر لان ذلك
حكم الخلافين كاجتماع السواد وهو خلاف الحلاوة مع الحموضة

فكان يجوز ان يجتمع الامر بالشيء مع ضد النهي عن ضده وهو الامر
بضده لكن ذلك محال اما لانهما متضادان اذ يعد افعل هذا وافعل
ضده امرا متناقضا كما يعد فعله وفعل ضده خبرا متناقضا و
اما لانه تكليف بغير الممكن وانه محال والجواب ان كان المراد بقولهم
الامر بالشيء طلب لترك ضده على ما هو حاصل المعنى انه طلب الفعل
ضده الذي هو نفس الفعل المأمور به فالنزاع لفظي لرجوعه الى
تسمية فعل المأمور به تركا لضده وتسمية طلبه نهيا وطريق ثبوته
النقل لغة ولم يثبت ولو ثبت فحاصله ان الامر بالشيء له عبارة اخرى
كالاحجية نحو انت وابن اخت خالتك ومثله لا يليق ان يدرج في
الكتب العلمية وان كان المراد به طلب الكف عن ضده منعنا
ما ذكروا انه لازم للخلافين وهو اجتماع كل مع ضد الاخر في
الخلافين قد يكونان متلازمين فيستحيل فيهما ذلك اذ
اجتماع احد المتلازمين مع الشيء يوجب اجتماع الاخر معه فيلزم
اجتماع كل مع ضده وهو محال وقد يكونان ضدين لامر واحد كالنوم
للعلم والقدرة فاجتماع كل مع ضد الاخر يستلزم اجتماع
الضدين حجة القائلين بالاستلزام وجهان الاول ان
حرمة النقيض جزء من مفهوم الوجوب فاللفظ الدال على الوجوب
يدل على حرمة النقيض بالتضمن واعترض بعضهم على اخذ المدعى
الاستلزام واقتضاء الدليل التضمن بان الكل يستلزم الجزء وهو

شرت اركه فادرى كه فرد دارم عجب دارم كه وصل همه مان ريابم وزوى طربنم

٣٠

كما ترى واجيب بانهم ان ارادوا بالنقيض الذي هو جزء من ماهية
الوجوب الترك فليس من محل النزاع في شيء اذ لا خلاف في ان
الدال على الوجوب دال على المنع من الترك والاخراج عن كونه
واجبا وان ارادوا احد الاضداد الوجودية فليس بصحيح اذ
مفهوم الوجوب ليس بزائد على رجحان الفعل مع المنع من الترك
واين هو من ذلك واسا اذا احطت خبرا بما حكيناه في بيان محل
النزاع علمت ان هذا الجواب لا يخرج عن نظر لجواز كون الاحتجاج
لاثبات كون الاقتضاء على سبيل الاستلزام في مقابلة من ادعى انه
عين النهي لا على اصل الاقتضاء وما ذكر في الجواب انما يتم على
التقدير الثاني فالتحقيق ان يردد في الجواب بين الاحتمالين
فيتلقى بالقبول على الاول مع حمل الاستلزام على التضمن ويرد
بما ذكر في هذا الجواب على الثاني الوجه الثاني ان امر الايجاب
طلب فعل يذم على تركه اتفاقا ولا ذم الا على فعل لانه المقدور
وما هو هنا الا الكف عنه او فعل ضده وكلاهما ضد للفعل
والذم بايهما كان يستلزم النهي عنه اذ لا ذم بما لم ينه عنه لانه معناه
والجواب المنع من انه لا ذم الا على فعل بل يذم على انه لم يفعل
سلمنا لكنا نمنع تعلق الذم بفعل الضد بل نقول هو متعلق
بالكف ولا نزاع لنا في النهي عنه واعلم ان بعض اهل العصر
حاول جعل القول بالاستلزام منحصرا في المعنوي فقال

الصفوان من قال بان الامر بالشي يستلزم النهي عن ضده لا يقول
بانه لازم عقلي لم يعني انه لا بد عند الامر من تعقله وتصوره
بل المراد باللزوم العقلي مقابل الشرعي يعني ان العقل يحكم
بذلك اللزوم لا الشرع قال والحاصل انه اذا امر الامر بفعل
فبصدور ذلك الفعل منه يلزم ان يحرم ضده والقاضي بذلك
هو العقل فالنهي عن الضد لازم لهذا المعنى وهذا النهي
ليس خطابا اصليا حتى يلزم تعقله بل انما هو خطاب تبعي
كالامر بمقدمة الواجب اللازم من الامر بالواجب اذ لا يلزم
ان يتصوره الامر واسا اذا تاملت كلام القوم رايت ان هذا
التوجيه انما يمشي في قليل من العبارات التي اطلق فيها الاستلزام
واما الاكثرون فكلامهم صريح في ارادة اللزوم باعتبار
الدلالة اللفظية فحكمهم على الكل بارادة المعنى الذي ذكره
تعسف يحتاج في تبيينه واحتج المفصلون على انتفاء الاقتضاء
لفظا بمثل ما ذكرناه في برهان ما اخترناه وعلى ثبوته معنى
بوجهين احدهما ان فعل الواجب الذي هو المامور به لا يتم
الا بترك ضده وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فيجب ترك
فعل الضد الخاص وهو معنى النهي عنه وجوابه يعلم مما سبق
انفا فانا نمنع وجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا بل يختص
ذلك بالسبب وقد تقدم والثاني ان فعل الضد الخاص مستلزم

لترك المامور به وهو محرم قطعا فيحرم الضد ايضا لان مستلزم
المحرم محرم والجواب ان اردتم بالاستلزام الاقتضاء والعلية
منعنا المقدمة الاولى وان اردتم به مجرد عدم الانفكاك في
الوجود الخارجي على سبيل التجوز منعنا الاخيرة وتنقيح المبحث ان
الملزوم اذا كان علة للازم لم يبعد كون تحريم اللازم مقتضيا
لتحريم الملزوم لنحو ما ذكر في توجيه اقتضاء ايجاب المسبب ايجاب
السبب فان العقل يستبعد تحريم المعلول من دون تحريم العلة و
كذا اذا كانا معلولين لعلة واحدة فان انتفاء التحريم في احد المعلولين
يستدعي انتفاءه في العلة فيختص المعلول الاخر الذي هو المحرم بالتحريم
من دون علته واما اذا انتفت العلية بينهما والاشتراك في العلة فلا
وجه لاقتضاء تحريم اللازم تحريم الملزوم اذ لا ينكر العقل تحريم
احد الامرين المتلازمين اتفاقا مع عدم تحريم الاخر وقضاء
ما يخيل ان تضاد الاحكام باسرها يمنع من اجتماع حكمين منها
في امرين متلازمين ويدفعه ان المستحيل انما هو اجتماع الضدين
في موضع واحد على ان ذلك لو اثر لثبت قول الكعبي بانتفاء المباح
لما هو مقرر من ان ترك الحرام لا بد وان يتحقق في ضمن فعل من الافعال
ولا ريب في وجوب ذلك الترك فلا يجوز ان يكون الفعل المحقق
ضمنه مباحا لانه لازم للترك ويمتنع اختلاف المتلازمين في الحكم
وبما قررناه في هذا الاقوال غير خفي ولهم في رده وجوه في بعضها

تكلف حتى ضايفهم القول بوجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقاً
لظنهم ان الترك الواجب لا يتم الا بفعل من الافعال فتكون واجبة
تخييراً او التحقيق في رده انه مع وجود الصارف عن الحرام لا يحتاج
الترك الى شيء من الافعال وانما هي من لوازم الوجود حيث نقول
بعدم بقاء الاكوان واحتياج الباقي الى المؤثر وان قلنا بالبقاء
والاستغناء جاز خلو المكلف من كل فعل فلا يكون هناك الا الترك
واما مع انتفاء الصارف وتوقف الامتثال على فعل منها للعلم
بانه لا يتحقق الترك ولا يحصل الا مع فعل فمن يقول بوجوب ما
لا يتم الواجب الا به مطلقا يلتزم بالوجوب في هذا الفرض ولا
ضير فيه كما اشار اليه بعضهم ومن لا يقول به فهو في سعة من هذا
وغيره اذا تمهد هذا فاعلم انه ان كان المراد باستلزام الضد
الخاص لترك المامور به انه لا ينفك عنه وليس بينهما علية و
لا مشاركة في علة فقد عرفت ان القول بتحريم الملزوم من تحريم اللازم
لا وجه له وان كان المراد انه علة فيه ومقتضٍ له فهو توهم لما هو بيّن
من ان العلة في الترك المذكور انما هي وجود الصارف عن فعل
المامور به وعدم الداعي اليه وذلك مستمر مع فعل الاضداد
الخاصة فلا يتصور صدورها ممن جمع شرائط التكليف مع انتفاء
الصارف الا على سبيل الالجاء والتكليف معه ساقط وهكذا القول
بتقدير ان يراد بالاستلزام اشتراكهما في العلة فانه مع انتفاء الصارف

غرضه انه لا يحتاج ترك الاضداد الى شيء آخر من افعال اضداده ولا دخل في ذلك الترك وانما يقارن ذلك الترك فعل ضد من اضداده حيث انه من لوازم وجود المكلف وانه لا يخلو منه وهذا منشأ التوهم وهذا انما على تقدير القول بعدم بقاء الاكوان او احتياج الباقي في البقاء الى المؤثر اذا المكلف ح لا يخلو في كل آن من تاثير في بقاء ذلك الكون اما لو لم نقل بشيء من المذكورين من الكون باقياً بلا تاثير مجدد يمكن خلو المكلف من كل فعل وبما مر ظهر ان المناسب لفظه او بدل الواو في قوله واحتياج الباقي الى المؤثر
محمد بن سلطان

ان الصارف الذي هو العلة في الترك ليس علة لفعل الضد نعم هو
مع ارادة الضد من جملة ما يتوقف عليه فعل الضد فاذا كان كل منهما
كان ما لا يتم الواجب الا به واذ قد اثبتنا عدم وجوب غير السبب
من مقدمة الواجب فلا حكم فيهما بواسطة ما هما مقدمة له الكون
الصارف باعتبار اقتضائه ترك المامور به يكون منهيا عنه
كما قد عرفت فاذا اتى به المكلف عوقب عليه من تلك الجهة ولا
ينافي التوصل الى الواجب فيحصل ويصح الاتيان بالواجب الذي
هو احد الاضداد الخاصة ويكون النهي متعلقا بالسبب المقدم
ومعلولها الا بالضد المصاحب للمعلول وحيث رجع حاصل
البحث هنا الى البناء على وجوب ما لا يتم الواجب الا به وعدمه
فلو رام الخصم التعلق بما نبهنا عليه بعد تقرير نوع من الكون
كان يقال لو لم يكن الضد منهيا عنه لصح فعله وان كان واجبا
موسعا لكنه لا يصح في الواجب الموسع لان فعل الضد يتوقف
على وجود الصارف عن الفعل المامور به وهو محرم قطعا
فلو صح مع ذلك فعل الواجب الموسع لكان هذا الصارف
واجبا باعتبار كونه مما لا يتم الواجب الا به فيلزم اجتماع الوجوب
والتحريم الا في امر واحد شخصي ولا ريب في بطلانه لدفعناه بان
مع البناء على وجوب ما لا يتم الواجب الا به يقتضي تمامية الوجه
الاول من الحجة ولا يحتاج الى هذا الوجه الطويل على ان الذي

هرکجا شمعی وگلی مینال و پرسوز عندلیب یک گل و یکشمع را پروانه باشد

بعضه المتد في وجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا على القول
به انه ليس على حد غيره من الواجبات والا لكان اللازم في نحو ما
اذا وجب الحج على النائي قطع المسافة او بعضها على وجه منهي عنه
ان لا يحصل الامتثال ح ويجب عليه اعادة السعي بوجه سائغ لعدم
صلاحية الفعل كما سيأتي بيانه وهم لا يقولون بوجوب الاعادة
قطعاً فعلم ان الوجوب فيها انما هو للتوصل بها الى الواجب
ولا ريب انه بعد الاتيان بالفعل المنهي عنه يحصل التوصل فيسقط
الوجوب لانتفاء غايته اذا عرفت ذلك فنقول الواجب الموسع
كالصلوة مثلا لا يتوقف حصوله بحيث يتحقق به الامتثال على ارادته
وكراهة ضده فاذا قلنا بوجوب ما يتوقف عليه الواجب كانت
تلك الارادة وهاتيك الكراهة واجبتين فلا يجوز تعلق الكراهة
بالضد الواجب لان كراهته محرمة فيجتمع ح الوجوب والتحريم في
شيء واحد شخصي وهو باطل كما سيجيء ولكن قد عرفت ان الوجوب
في مثله انما هو للتوصل الى ما لا يتم الا به فاذا فرض ان المكلف
عصى وكره ضداً واجباً حصل له التوصل الى المط فيسقط
ذلك الوجوب لفوات الغرض منه كما علم من مثال الحج ومن هنا يتجه
ان يقال بعدم اقتضاء الامر للنهي عن الضد الخاص لا لما ذكره
المعترض وان قلنا بوجوب ما لا يتم الواجب الا به اذ كون وجوبه
للتوصل يقتضي اختصاصه بحال امكانه ولا ريب انه مع وجود

٣٣

الصارف عن الفعل الواجب وعدم الداعي لا يمكن التوصل فلا معنى
لوجوب المقدمة ح وقد علمت ان وجود الصارف وعدم الداعي
مستمران مع الاشتغال بالخاص وانه يجعل القول بوجوب المقدمة
على تقدير تسليمها انما ينهض دليلا على الوجوب في حال
كون المكلف مريداً للفعل المتوقف عليها كما لا يخفى على من اعطاها
حق النظر وح فاللازم عدم وجوب ترك الضد الخاص في
حال عدم ارادة الفعل المتوقف عليه من حيث كونه مقدمة
له فلا يتم الاستناد في الحكم بالاقتضاء اليه وعليك بامعان
النظر في هذه المباحث فاني لا اعلم احداً حام حولها

اصل

المشهور بين اصحابنا ان الامر بالشيئين او الاشياء على وجه التخيير
يقتضي ايجاب الجميع لكن تخييراً بمعنى انه لا يجب الجميع ولا يجوز الاخلال
بالجميع وايهما فعل كان واجباً بالاصالة وهو اختيار جمهور
المعتزلة وقالت الاشاعرة الواجب واحد لا بعينه ويتعين بفعل
المكلف قال العلامة ره ونعم ما قال الظاهر انه لا
خلاف بين القولين في المعنى لان المراد بوجوب الكل على
البدل انه لا يجوز للمكلف الاخلال بها اجمع ولا يلزمه الجمع
بينها وله الخيار في تعيين ايها شاء والقائلون بوجوب واحد
لا بعينه عنوا به هذا فلا خلاف معنوي بينهم نعم هنا مذهب
تبرأ كل واحد من المعتزلة والاشاعرة منه ونسبه كل منهم الى

للصاحب واتفقا على فساده وهو ان الواجب واحد معين عند الله غير معين عندنا الا ان الله تعالى يعلم ان ما يختاره المكلف هو ذلك المعين عنده تعالى ثم انه اطال الكلام في البحث عن هذا القول وحيث كان هذه المثابة فلا فائدة لنا مهمة في اطالة القول في توجيهه ورده ولقد احسن المحقق ره حيث قال بعد نقل الخلاف في هذه المسئلة وليست المسئلة كثيرة الفائدة

اصل الامر بالفعل في وقت يفضل عنه جائز وواقع على الاصح ويعبر عنه بالواجب الموسع كصلوة الظهر مثلا وبه قال اكثر الاصحاب كالمرتضى والشيخ والمحقق والعلامة وجمهور المحققين من العامة وانكر ذلك قوم لظنهم ان ذلك يؤدي الى جواز ترك الواجب ثم انهم افترقوا على ثلثة مذاهب احدها ان الوجوب فيما ورد من الاوامر التي ظاهرها ذلك مختص باول الوقت وهو الظاهر من كلام المفيد ره على ما ذكره العلامة وثانيها انه مختص باخر الوقت ولكن لو فعل في اوله كان جاريا مجرى تقديم الزكوة فيكون نفلا يسقط به الفرض وثالثها انه مختص بالاخر واذا فعل في الاول وقع مراعى فان بقي المكلف على صفات التكليف تبين ان ما اتى به كان واجبا وان خرج عن صفات المكلفين كان نفلا وهذان القولان لم يذهب اليهما احد من طائفتنا وانما هما لبعض العامة والحق تساوي جميع اجزاء الوقت في الوجوب بمعنى ان للمكلف الاتيان به في اول الوقت ووسطه واخره وفي اي جزء اتفق ايقاعه كان واجبا بالاصالة من غير فرق بين تلك الاجزاء على صفة التكليف وعدمه ففي الحقيقة يكون راجعا الى الواجب المخير

وهل يجب البدل وهو العزم على اداء الفعل في ثاني الحال اذا اخر عن اول الوقت ووسطه قال السيد المرتضى نعم واختاره الشيخ ره على ما حكاه المحقق عنه وتبعهما السيد ابو المكارم ابن زهرة والقاضي سعد الدين ابن البراج وجماعة من المعتزلة والاكثرون على عدم الوجوب ومنهم العلامة والمحقق رحمهما الله وهو الاقوى

ورب

لنا محصل ما اخترناه في المقام دعويان لنا على الاولى منهما ان الوجوب مستفاد من الامر وهو مقيد بجميع الوقت لان الكلام فيما هو كذلك وليس المراد تطبيق اجزاء الفعل على اجزاء الوقت بان يكون الجزء الاول من الفعل منطبقا على الجزء الاول والاخير على الاخير فان ذلك باطل اجماعا ولا تكراره في اجزائه بان ياتي بالفعل في كل جزء يسعه من اجزاء الوقت وليس في الامر تعرض لتخصيصه باول الوقت واخره ولا بجزء من اجزائه المعينة قطعا بل ظاهره ينفي التخصيص ضرورة دلالته على تساوي نسبة الفعل الى اجزاء الوقت فيكون القول بالتخصيص بالاول والاخر تحكما باطلا وتعين القول بوجوبه على التخيير في اجزاء الوقت ففي اي جزء اداه فقد اداه في وقته وايضا لو كان الوجوب مختصا بجزء معين فان

الاوامر الموقتة

كان اخر الوقت كان المصلي للظهر مثلاً في غيره مقدماً الصلوة
على الوقت فلا تصح كما لو صلاها قبل الزوال وان كان اول كان
المصلي في غيره قاضياً فيكون بتاخيره لها عن وقته عاصياً كما لو
اخر الى وقت العصر وهما خلاف الاجماع ولنا على الثانية ان الامر
ورد بالفعل وليس فيه تعرض للتخيير بينه وبين العزم بل ظاهره ينفي
التخيير ضرورة كونه دالاً على وجوب الفعل بعينه ولم يقم على وجوب
العزم دليل غيره فيكون القول به ايضاً تحكماً كتخصيص الوجوب
بجزء معين احتجوا لوجوب العزم بانه لو جاز ترك الفعل في اول
الوقت او وسطه من غير بدل لم ينفصل عن المندوب فلا بد من
ايجاب البدل ليحصل التميز بينهما وحيث يجب فليس هو غير العزم
للاجماع على عدم بدلية غيره وبانه ثبت في الفعل والعزم حكم
خصال الكفارة وهو انه لو اتى باحدهما اجزا ولو اخل بهما عصى
وذلك معنى وجوب احدهما فيثبت والجواب عن الاول ان الانفصال
عن المندوب ظاهر مما مر فان اجزاء الوقت في الواجب الموسع باعتبار
تعلق الامر بكل واحد منها على سبيل التخيير يجري مجرى الواجب
المخير ففي اي جزء اتفق ايقاع الفعل فيه قام مقام ايقاعه في الاجزاء
البواقي وكما ان حصول الامتثال في المخير بفعل واحد من الخصال
لا يخرج ما عداها عن وصف الوجوب التخييري كذلك ايقاع الفعل
في الجزء الاوسط او الاخير من الوقت في الموسع لا يخرج ايقاعه في

التخيير

الاول منه مثلاً عن وصف الوجوب الموسع وذلك ظاهر بخلاف
المندوب فانه لا يقوم مقامه حيث يترك شيء وهذا كاف في الانفصال
وعن الثاني انا نقطع بان الفاعل للصلوة مثلاً ممتثل باعتبار كونها
صلوة بخصوصها لا لكونها احد الامرين الواجبين تخييراً اعني
الفعل والعزم فلو كان ثم تخيير بينهما لكان الامتثال بها من حيث
انها احدهما على ما هو مقرر في الواجب التخييري وايضاً فالاثم
الحاصل على الاخلال بالعزم على تقدير تسليمه ليس لكون
المكلف مخيراً بينه وبين الصلوة حتى يكونا كخصال الكفارة بل
لان العزم على فعل كل واجب اجمالاً حيث يكون الالتفات اليه بطريق
الاجمال وتفصيلاً عند كونه متذكراً له بخصوصه حكم من احكام الايمان
يثبت مع ثبوت الايمان سواء دخل وقت الواجب او لم يدخل فهو
واجب مستمر عند الالتفات الى الواجبات اجمالاً او تفصيلاً فليس
وجوبه على سبيل التخيير بينه وبين الصلوة واعلم ان بعض الاصحاب
توقف في وجوب العزم على الوجه الذي ذكر ولوجهه وان كان
الحكم به متكرراً في كلامهم وربما استدل له بتحريم العزم على
ترك الواجب لكونه عزماً على الحرام فيجب العزم على الفعل لعدم
المكلف من هذين حيث لا يكون غافلاً ومع الغفلة لا يكون مكلفاً
وهو كما ترى مجهد من حيث الوجوب باول الوقت الفضيلة في الوقت
مستفيد لادائها الى جواز ترك الواجب فيخرج عن كونه واجباً

احكام

فاللازم صرف الامر الى جزء معين من الوقت فاما الاول او الاخر
لانتفاء القول بالواسطة ولو كان هو الاخر لما خرج عن العهدة بادائه
في الاول وهو باطل اجماعا فتعين ان يكون هو الاول والجواب اما
عن امتناع الفضيلة في الوقت فقد اتضح مما حققناه انفا فلا نطيل
باعادته واما عن تخصيص الوجوب بالاول فبانه لو تم لما جاز تاخيره عنه
وهو باطل اتفاقا كما تقدمت الاشارة اليه واحتج من علق الوجوب
باخر الوقت بانه لو كان واجبا في الاول لعصى بتاخيره لانه ترك
للواجب وهو الفعل في الاول لكن التالي باطل بالاجماع وكذا المقدم
والجواب منع الملازمة والسند ظاهر مما تقدم فان اللزوم المدعى انما
يتم لو كان الفعل في الاول واجبا على التعيين وليس كذلك بل وجوبه
على سبيل التخيير وذلك ان الله تعالى اوجب عليه ايقاع الفعل في ذلك
الوقت ومنعه من اخلائه عنه وسوغ له الاتيان به في اي جزء شاء
منه فان اختار المكلف ايقاعه في اوله او وسطه او اخره فقد فعل
الواجب وكما ان جميع الخصال في الواجب المخير متصف بالوجوب على معنى
انه لا يجوز الاخلال بالجميع ولا يجب الاتيان بالجميع بل للمكلف اختيار
ما شاء منها فكذا هنا لا يجب عليه ايقاع الفعل في الجميع ولا يجوز
اخلاء الجميع عنه والتعيين مفوض اليه ما دام الوقت متسعا فاذا
تضيق تعين عليه الفعل وينبغي ان يعلم ان بين التخيير في الموقت وقتا
وبين التخيير في الخصال المتعلقة بالجزئيات المتخالفة الحقائق ويتماثل فيه

الجزئيات المتفقة الحقيقة فان الصلوة المؤداة مثلا في جزء
من اجزاء الوقت مثل المؤداة في كل جزء من الاجزاء الباقية وقيل
بل الفرق ان التخيير هناك بين جزئيات الفعل وهنا في اجزاء الوقت
والامر سهل اصل الحق ان تعليق الامر بل مطلق الحكم على شرط
يدل على انتفائه عند انتفاء الشرط وهو مختار اكثر المحققين
ومنهم الفاضلان وذهب السيد المرتضى الى انه لا يدل الا
بدليل منفصل وتبعه ابن زهرة وهو قول جماعة من العامة لنا
ان قول القائل اعط زيدا درهما ان اكرمك يجري في العرف
مجرى قولنا الشرط في اعطائه اكرامك والمتبادر من هذا انتفاء
الاعطاء عند انتفاء الاكرام قطعا بحيث لا يكاد ينكر عند مراجعة
الوجدان فيكون الاول ايضا هكذا واذا ثبت الدلالة على هذا
المعنى عرفا ضممنا اليه مقدمة اخرى سبق التنبيه عليها وهي
اصالة عدم النقل فيكون كذلك لغة احتج السيد بان تاثير الشرط
هو تعلق الحكم به وليس يمتنع ان يخلفه وينوب منابه شرط اخر
يجري مجراه ولا يخرج عن ان يكون شرطا الا ترى ان قوله تعالى واستشهدوا
شهيدين من رجالكم يمنع من قبول الشاهد الواحد حتى ينضم
اليه اخر فانضمام الثاني الى الاول شرط في القبول ثم يعلم ان ضم
امرأتين الى الشاهد الاول يقوم مقام الثاني ثم يعلم بدليل ان ضم اليمين
الى الواحد يقوم مقامه ايضا فنيابة بعض الشروط عن بعض اكثر من

والمكلف مخير بين عدم اشخاص المخالفة
بتشخصاتها المتماثلة بالحقيقة

ان يحصى واحتج موافقوه مع ذلك بانه لو كان انتفاء الشرط يكفى
لانتفاء ما علق عليه لكان قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على
البغاء ان اردن تحصنا دالا على عدم تحريم الاكراه حيث لا يردن
التحصن وليس كذلك بل هو حرام مطلقا والجواب عن الاول انه
اذا علم وجود ما يقوم مقامه كما فى المثال الذى ذكره لم يكن
ذلك الشرط وحده شرطا بل الشرط احدهما فهو وقف انتفاء
المشروط على انتفائهما معا لان مفهوم احدهما لا يعدم الا بعدمهما
وان لم يعلم له بدل كما هو مفروض البحث كان الحكم مختصا به ولزم
من عدمه عدم المشروط للدليل الذى ذكرناه وعن الثانى بوجوه
احدها ان ظاهر الاية يقتضى عدم تحريم الاكراه اذا لم يردن التحصن
لكن لا يلزم من عدم الحرمة ثبوت الاباحة اذ انتفاء الحرمة يطرء
للحل وقد يكون لامتناع وجود متعلقها عقلا لان السالبة تصدق
بانتفاء المحمول تارة وبعدم الموضوع اخرى والموضوع هنا منتف
لانهن اذا لم يردن التحصن فقد اردن البغاء ومع ارادتهن البغاء
يمتنع اكراههن عليه فان الاكراه هو حمل الغير على ما يكرهه بحيث
لا يكون كارها يمتنع تحقق الاكراه فلا يتعلق به الحرمة وثانيها
ان التعليق بالشرط انما يقتضى انتفاء الحكم عند انتفائه اذا لم يظهر
للشرط فائدة اخرى ويجوز ان يكون فائدته فى الاية المبالغة فى
النهى عن الاكراه يعنى انهن اذا اردن العفة فالمولى احق بارادتها

او ان الاية نزلت فيمن يردن التحصن ويكرههن المولى على الزنا و
ثالثها انا سلمنا ان الاية تدل على انتفاء الاكراه بحسب الظاهر
نظرا الى الشرط لكن الاجماع القاطع عارضه ولا ريب ان الظاهر
يدفع بالقاطع اجماعا واختلفوا فى اقتضاء التعليق على الصفة
نفى الحكم عند انتفائها فاثبته قوم وهو الظاهر من كلام الشيخ
وجنح اليه الشهيد فى الذكرى ونفاه السيد والمحقق والعلامة
وكثير من الناس وهو الاقرب لنا انه لو دل لكانت باحدى الثلث
وهى باسرها منتفية اما الملازمة فبينة واما انتفاء اللازم فلان
بالنسبة الى المطابقة والتضمن اذ نفى الحكم من غير محل الوصف
ليس عين اثباته فيه ولا جزئه ولانه لو كان كذلك لكان دلالة الالتزام
بالمنطوق لا بالمفهوم والخصم معترف بفساده واما بالنسبة الى الالتزام
فلانه لا ملازمة فى الذهن ولا فى العرف بين ثبوت الحكم عند صفة
كوجوب الزكوة فى السائمة مثلا وانتفائه عند اخرى كعدم وجوبها
فى المعلوفة احتجوا بانه لو ثبت الحكم مع انتفاء الصفة لعرى تعليقه
عليها عن الفائدة وجرى مجرى قولك الانسان الابيض لا يعلم الغيب
والاسود اذا نام لا يبصر والجواب المنع من الملازمة فان الفائدة
غير منحصرة فيما ذكرتموه بل هى كثيرة منها شدة الاهتمام ببيان
حكم محل الوصف اما لاحتياج السامع الى بيانه كان يكون مالكا
للسائمة مثلا دون غيرها او لغيره لدفع توهم عدم تناول الحكم

لكما في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق لانه لولا
التصريح بالخشية لامكن ان يتوهم جواز القتل معها فدل بذكرها
على ثبوت التحريم عندها ايضا ومنها ان يكون المصلحة مقتضية
لاعلام حكم الصفة بالنص وما عداها بالبحث والفحص ومنها
وقوع السؤال عن محل الوصف دون غيره على طبقه او تقدم
بيان حكم الغير ونحو هذا من قبل واعترض بان الخصم انما يقول
باقتضاء التخصيص بالوصف نفي الحكم من غير محلها اذا لم يظهر للتخصيص
فائدة سواه فحيثما تحقق ما ذكرتم من الفوائد لا ينفي محل النزاع
في نفي وجوابه ان المدعى عدم وجدان صورة لا يحتمل فائدة من
تلك الفوائد وذلك كاف في الاستغناء عن اقتضاء النفي الذي
صرتم اليه صونا لكلام البلغاء عن التخصيص لا لفائدة اذ مع
احتمال فائدة منها يحصل الصون ويتادى ما لا بد في الحكم منه
فيحتاج اثباته سواها الى دليل واما تمثيلهم في الحجة بالابيض و
الاسود فلان المقتضي لاستبحانه هو عدم الحكم فيه عند
عدم الوصف وانما هو كونه بيانا للواضحات اصل و
الاصح ان التقييد بالغاية يدل على مخالفة ما بعدها لما قبلها
وفاقا لاكثر المحققين وخالف في ذلك السيد رض فقال تعليق
الحكم بغاية انما يدل على ثبوته الى تلك الغاية وما بعدها يعلم
انتفاؤه او ثبوته بدليل ووافقه على هذا بعض العامة لنا ان

قول القايل صوموا الى الليل معناه اخر وجوب الصوم مجيء الليل
فلو فرض ثبوت الوجوب بعد مجيئه لم يكن الليل اخرا وهو خلاف
المنطوق احتج السيد ره بنحو ما سبق في الاحتجاج على نفي دلالة
التخصيص بالوصف حتى انه قال من فرق بين تعليق الحكم بصفة
وتعليقه بغاية ليس معه الا الدعوى وهو كالمناقض لفرقه بين
امرين لا فرق بينهما فان قال اي معنى لقوله تعالى اتموا الصيام
الى الليل اذا كان ما بعد الليل يجوز ان يكون فيه صوم قلنا
واي معنى لقوله ع في سائمة الغنم الزكوة والمعلوفة مثلها فان قيل
لا يمتنع ان يكون المصلحة في ان يعلم ثبوت الزكوة في السائمة بهذا
النص ويعلم ثبوتها في المعلوفة بدليل اخر قلنا لا يمتنع فيما علق
بغاية حرفا بحرف والجواب المنع من مساواته للتعليق بالصفة
فان اللزوم ههنا ظاهر اذ لا ينفك تصور الصوم المقيد بكون
اخره الليل مثلا عن عدمه في الليل بخلافه هناك كما علمت و
مبالغة السيد ره في التسوية بينهما لا وجه لها بل التحقيق
ما ذكره بعض الافاضل من ان الله اقوى دلالة من التعليق بالشرط
ولهذا قال بدلالته كل من قال بدلالة الشرط وبعض من لم يقل
بها اصل قال اكثر مخالفينا ان الامر بالفعل المشروط جائز
وان علم الامر انتفاء شرطه وربما تعدى بعض متاخريهم فاجاز
وان علم المامور ايضا مع نقل كثير منهم الاتفاق على منعه

وشرط اصحابنا في جواز مع انتفاء الشرط كون الآمر جاهلاً بالانتفاء كان يأمر السيد عبده بالفعل في غد مثلاً ويموت قبله فان الامر هٰهنا جائز باعتبار عدم العلم بانتفاء الشرط وكون مشروطاً ببقاء العبد الى الوقت المعين واما مع علم الآمر كامر الله تعالى زيداً بصوم غد وهو يعلم موته فيه فليس بجائز وهو الحق لكن لا يحتمل الترجمة عن المبحث بما ترى وان كثر ايرادها في كتب القوم وسيظهر لك سر ما قلناه وانما لم اعدل عنها ابتداء قصداً الى مطابقة دليل الخصم لما عنونه الدعوى حسب جعله على النحو الذي حكيناه ولقد اجاد علم الهدى حيث تنحى عن هذا المسلك واحسن التادية عن اصل المطلب فقال في الفقهاء والمتكلمين من يجوز ان يامر الله بشرط ان لا يمنع المكلف من الفعل او بشرط ان يقدره ويزعمون انه يكون مأموراً بذلك مع المنع وهذا غلط لان الشرط انما يحسن فيمن لا يعلم العواقب ولا طريق له الى علمها فاما العالم بالعواقب وباحوال المكلف فلا يجوز ان يامر بشرط قال والذي يبين ذلك ان الرسول صلوات الله عليه لو اعلمنا ان زيداً لا يتمكن من الفعل في وقت مخصوص قبح منا ان نامره بذلك لا محالة وانما حسن دخول الشرط فيمن نامره فقد علمنا بصفة في المستقبل الا ترى انه لا يجوز الشرط فيما يصح فيه العلم وانما اليه طريق يحسن الفعل الآن مما يصح ان نعلمه وكون المامور متمكناً لا يصح

نعلم قطعاً فاذا افقد الخبر فلا بد من الشرط ولا بد من ان يكون احدنا في امر يحصل في حكم الظان لتمكن من نامره بالفعل مستقبلاً ويكون الظن في ذلك قائماً مقام العلم وقد يقوم الظن مقام العلم اذا تعذر العلم فاما مع حصوله فلا يقوم مقامه واذا كان القديم تعالى عالماً بتمكن من يتمكن وجب ان يوجه الامر نحوه دون من يعلم انه لا يتمكن فالرسول صلى الله عليه وآله حاله كحالنا اذا اعلمنا الله تعالى حال من نامره فعند ذلك نامر بلا شرط فلنا هذه الجملة التي افادها السيد قدس الله نفسه وروحه كافية في تحرير المقام ووافية باثبات المذهب المختار فلا غرو ان نقلناها بطولها واكتفينا بها عن اعادة الاحتجاج على ما صرنا اليه احتج المجوزون بوجوه الاول لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم يعص احد واللازم باطل بالضرورة من الدين وبيان الملازمة ان كل ما لم يقع فقد انتفى شرط من شروطه وافلها ارادة المكلف له فلا تكليف به فلا شرط معصية الثاني لو لم يصح لم يعلم احد انه مكلف واللازم باطل اما الملازمة فلانه مع الفعل وبعده ينقطع التكليف وقبله لا يعلم لجواز ان لا يوجد شرط من شروطه فلا يكون مكلفاً لا يقال قد يحصل له العلم قبل الفعل اذا كان الوقت متسعاً واجتمعت الشرائط عند دخول الوقت وذلك كاف في تحقق التكليف لانا نقول نفرض الوقت المتسع زماناً زماناً ونردد في كل جزء فانه مع الفعل

فيه وبعده سقط وقبل الفعل يجوز ان لا يبقى بصفة التكليف
في الجزء الآخر ولا يعلم حصول الشرط الذي هو علم بقائه بالصفة فيه
فلا يعلم التكليف واما بطلان اللازم فبالضرورة الثالث لو لم
يصح لم يعلم ابرهيم عم وجوب ذبح ولده ولم يحتج الى فداء الرابع
كما ان الامر يحسن لمصالح تنشأ من المأمور به كذلك يحسن لمصالح تنشأ
من نفس الامر وموضع النزاع من هذا القبيل فان المكلف من حيث
عدم علمه بامتناع الفعل المأمور به ربما يوطن نفسه على الامتثال
فيحصل له بذلك لطف في الآخرة وفي الدنيا الانزجار عن القبيح
الا يرى ان السيد قد يستصلح بعض عبيده باوامر ينجزها عليه مع
عزمه على نسخها امتحانا له والانسان قد يقول لغيره وكلتك في
بيع عبدي مثلا مع علمه بانه سيعزله اذا كان غرضه استمالة الوكيل
او امتحانه في امر العبد والجواب عن الاول ظاهر مما حققه السيد ره
اذ ليس نزاعنا في مطلق شرط الوقوع وانما هو في الشرط الذي يتوقف
عليه تمكن المكلف شرعا او قدرته على امتثال الامر وليست الارادة
منه قطعا والملازمة انما تتم بتقدير كونها منه وح فتوجه المنع عليها
جلي وعن الثاني المنع من بطلان اللازم وادعاء الضرورة فيه
مكابرة وبهتان وقد ذكر السيد ره في تتمة بطلانه ما يصح المقام
ما يتضح به سند هذا المنع فقال ولهذا نذهب الى انه لا يعلم بانه مأمور
بالفعل الا بعد تقضي الوقت وخروجه فيعلم انه كان مأمورا ان

يسقط عنه وجوب التحرز لانه اذا جاء وقت الفعل وهو صحيح سليم
وهذه امارة يغلب معها الظن ببقائه فوجب ان يحترز من ترك الفعل
والتقصير فيه ولا يحترز من ذلك الا بالشروع في الفعل والابتداء
به ولذلك مثال في العقل وهو ان المشاهد للسبع من بعد يجوز مع
ان يخترم السبع قبل ان يصل اليه يلزمه التحرز لما ذكرناه ولا يجب اذا
لزمه التحرز ان يكون عالما ببقاء السبع وتمكنه من الاضرار به وهذا
كلام جيد ما عليه في توجيه المنع من مزيد وبه يظهر الجواب عن استدلال
بعضهم على حصول العلم بالتكليف قبل الفعل بانعقاد الاجماع
على وجوب الشروع فيه بنية الفرض اذ يكفي في وجوب نية الفرض
غلبة الظن بالبقاء والتمكن حيث لا سبيل الى القطع فلا دلالة له على
حصول العلم وعن الثالث بالمنع من تكليف ابرهيم عم بالذبح الذي
هو فري الاوداج بل كلف بمقدماته كالاضجاع وتناول المدية و
ما يجري مجرى ذلك والدليل على هذا قوله تعالى وناديناه ان يا ابرهيم
قد صدقت الرؤيا فاما جزعه فلاشفاقه من ان يؤمر بعد مقدمات
الذبح به نفسه لجريان العادة بذلك واما الفداء فيجوز ان يكون
عما ظن انه سيؤمر به من الذبح او عن مقدمات الذبح زيادة على ما فعله
لم يكن قد امر بها اذ لا يجب في الفدية ان يكون من جنس المفدى و
عن الرابع انه لو سلم لم يكن الطلب هناك للفعل لما قد علم من
امتناعه بل للعزم على الفعل والانقياد اليه والامتثال وليس

الفري يعني القطع وفي الصحاح فريت
الاوداج العروق
وتناول المدية يعني اخذ السكين

النزاع فيه بل في نفس الفعل واما ما ذكر من المثال فانما يجوز لمكان
التوصل الى تحصيل العلم بحال العبد والوكيل وذلك ممتنع في حقه
تعالى **اصل** الاقرب عندي ان نسخ مدلول الامر وهو الوجوب
لا يبقى معه الدلالة على الجواز بل يرجع الى الحكم الذي كان قبل الامر و
به قال العلامة في النهاية وبعض المحققين من العامة وقال الاكثرون
بالبقاء وهو مختاره في التهذيب لنا ان الامر يدل على الجواز بالمعنى
الاعم اعني الاذن في الفعل فقط وهو قدر مشترك بين الوجوب و
الندب والاباحة والكراهة فلا يتقوم الا بما فيها من القيود
ولا يدخل بدون ضم شيء اليه في الوجود فادعاء بقائه بنفسه بعد
نسخ الوجوب غير معقول والقول بانضمام الاذن في الترك اليه
باعتبار لزومه لرفع المنع الذي اقتضاه النسخ موقوف على كون
النسخ متعلقا بالمنع من الترك الذي هو جزء مفهوم الوجوب
دون المجموع وذلك غير معلوم اذ النزاع في النسخ الواقع بلفظ
نسخت الوجوب ونحوه وهو كما يحتمل التعلق بالجزء الذي هو المنع من
الترك لكون رفعه كافيا في رفع مفهوم الكل كذلك يحتمل التعلق
بالمجموع وبالجزء الاخر الذي هو رفع الحرج عن الفعل كما ذكره البعض
وان كان قليل الجدوى لكونه في الحقيقة راجعا الى التعلق
بالمجموع احتجوا بان المقتضي للجواز موجود والمانع منه مفقود
فوجب القول بتحققه اما الاول فلان الجواز جزء من الوجوب و

المقتضي للمركب مقتضي لاجزائه واما الثاني فلان الموانع كلها منتفية
بحكم الاصل والفرض سوى نسخ الوجوب وهو لا يصلح للمانعية
لان الوجوب ماهية مركبة والمركب يكفي في رفعه رفع احد اجزائه
فيكفي في رفع الوجوب رفع المنع من الترك الذي هو جزء
وح فلا يدل نسخه على ارتفاع الجواز فان قيل لا نم عدم مانعية
نسخ الوجوب لثبوت الجواز لان الفصل علة لوجود الحصة التي
معه من الجنس كما نص عليه جمع من المحققين فالجواز الذي هو جنس
للواجب وغيره لا بد لوجوده في الواجب من علة هي الفصل له و
ذلك هو المنع من الترك فزواله مقتضي لزوال الجواز لان المعلول
يزول بزوال علته فيثبت ما نعية النسخ لبقاء الجواز قلنا هذا
مردود من وجهين احدهما ان الخلاف واقع في كون الفصل
علة للجنس فقد انكره بعضهم وقال انهما معلولان لعلة واحدة
وتحقيق ذلك يطلب من مواضعه وثانيهما انا ان سلمنا كونه
علة تامة لم فلا نم ان ارتفاعه مطلقا يقتضي ارتفاع الجنس
بل انما يقع بارتفاعه اذا لم يخلفه فصل اخر وذلك ان الجنس
انما يفتقر الى فصل ما ومن البين ان ارتفاع المنع من الترك مقتضي
لثبوت الاذن فيه وهو فصل اخر للجنس الذي هو الجواز والحاصل
ان للجواز قيدين احدهما المنع من الترك والاخر الاذن فيه فاذا
زال الاول خلفه الثاني ومن هنا ظهر انه ليس المدعى ثبوت الجواز

بمجرد الامر بل وبالناسخ فحسب بالاول وفصله بالثاني ولا ينافي
هذا اطلاق القول بانه اذا نسخ الوجوب بقي الجواز حيث ان ظاهره
استقلال الامر به فان ذلك توسع في العبارة واكثرهم مصرحون
بما قلناه فان قيل لما كان رفع المركب يحصل تارة برفع جميع اجزائه
واخرى برفع بعضها لم يعلم بقاء الجواز بعد رفع الوجوب لتساوي
احتمالي رفع البعض الذي يتحقق معه البقاء ورفع الجميع الذي
معه يزول قلنا الظاهر يقتضي البقاء لتحقق مقتضيه ولان الاصل
استمراره فلا يرتفع بالاحتمال وتوضيح ذلك ان النسخ انما توجه
الى الوجوب والمقتضي للجواز هو الامر فيستصحب الى ان يثبت ما
ينافيه وحيث ان رفع الوجوب يتحقق برفع احد جزئيه لم يبق
لنا سبيل الى القطع بثبوت المنافي فيستمر الجواز ظاهرا وهذا
معنى ظهور بقائه والجواب المنع من وجود المقتضي فان الجواز
الذي هو جزء من ماهية الوجوب وقدر مشترك بينها وبين الا حكام
الثلثة لا يتحقق بدون انضمام احد قيودها اليه قطعا وان لم
يشتغل على الفصل الجنس لان انحصار الاحكام في الخمسة يعد في
الضروريات وح فالشك في وجود القيد يوجب الشك في وجود
المقتضي وقد علمت ان نسخ الوجوب كما يحتمل التعلق بالقيد
فقط اعني المنع من الترك يقتضي ثبوت نقيضه الذي هو قيد
اخر كذلك يحتمل التعلق بالمجموع فلا يبقى قيد ولا مقيد فانضمام

القيد مشكوك فيه فلا يتحقق معه وجود المقتضي ولو تشبث الخصم
في ترجيح الاحتمال الاول باصالة عدم تعلق النسخ بالجميع لكان معارضا
باصالة عدم وجود القيد فيتساقطان وبهذا يظهر فساد قولهم
في اخر الحجة ان الظاهر يقتضي البقاء لتحقق مقتضيه والاصل
استمراره فان انضمام القيد مما يتوقف عليه وجود المقتضي ولم
يثبت اذا تقرر ذلك فاعلم ان دليل الخصم لو تم لكان دالا على
بقاء الاستحباب لا الجواز فقط كما هو المشهور على السنتهم يريدون
به الاباحة ولا الاعم منه ومن الاستحباب كما يوجد في كلام جماعة ولا
منهما ومن المكروه كما ذهب اليه بعض حتى انهم لم ينقلوا القول
ببقاء الاستحباب بخصوصه الا عن شاذ بل ربما رد ذلك بعضهم نافيا
للقائل به مع ان دليلهم على البقاء كما رايت ينادي بان الباقي
هو الاستحباب وتوضيحه ان الوجوب لما كان مركبا من الاذن
في الفعل وكونه راجحا ممنوعا من تركه وكان رفع المنع من الترك
كافيا في رفع حقيقة الوجوب لا جرم كان الباقي من مفهومه هو
الاذن في الفعل مع رجحانه فاذا انضم اليه الاذن في الترك على ما
اقتضاه الناسخ تكملت قيود الندب وكان هو الباقي

في النواهي

اختلف الناس في مدلول صيغة النهي حقيقة
على نحو اختلافهم في الامر والحق انها حقيقة في التحريم مجاز في
غيره لانه المتبادر منها في العرف العام عند الاطلاق ولهذا

يذم العبد على فعل ما نهاه المولى عنه بقوله لا تفعل والاصل عدم النقل ولقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا اوجب جانب الانتهاء عما نهى الرسول صلى الله عليه وآله عنه لما ثبت من ان الامر حقيقة في الوجوب وما وجب الانتهاء عنه حرم فعله وما يقال من ان هذا مختص بما نهى الرسول ص وموضع النزاع هو الاعم فيمكن الجواب عنه بان تحريم ما نهى عنه الرسول ص يدل بالفحوى على تحريم ما نهى الله عنه مع ما في احتمال الفصل من البعد هذا واستعمال النهي في الكراهة شايع في اخبارنا المروية عن الائمة عليهم السلام على نحو ما قلناه في الامر

وقد اختلفوا في المطلوب بالنهي ما هو فذهب الاكثرون الى انه هو الكف عن الفعل المنهي عنه ومنهم العلامة في تهذيبه وقال في النهاية المطلوب بالنهي نفس ان لا يفعل وحكى انه قول الجماعة كثيرة وهذا هو الاقوى لنا ان تارك المنهي عنه كالزنا مثلا يعد في العرف ممتثلا ويمدحه العقلاء على انه لم يفعل من دون نظر الى تحقق الكف منه بل لا يكاد يخطر الكف ببال اكثرهم وذلك دليل على ان متعلق التكليف ليس هو الكف والا لم يصدق الامتثال ولا يحسن المدح على مجرد الترك احتجوا بان النهي تكليف ولا تكليف الا بمقدور للمكلف ونفي الفعل يمتنع ان يكون مقدورا له لكونه عدما اصليا والعدم الاصلي يكون سابقا على القدرة وحاصل قبلها وتحصيل الحاصل قبيح والجواب المنع من عدم مقدوريته

لان نسبة القدرة الى طرفي الوجود والعدم متساوية فلو لم يكن نفي الفعل مقدورا لم يكن ايجاده مقدورا اذ تاثير صفة القدرة في الوجود فقط وجوب لا قدرة فان قيل لا بد للقدرة من اثر عقلا والعدم لا يصلح اثرا لانه نفي محض وايضا فالاثر لا بد ان يستند الى المؤثر ويتجدد به والعدم سابق مستمر فلا يصلح اثرا للقدرة المتاخرة قلنا العدم انما يجعل اثرا للقدرة باعتبار استمراره وعدم الصلاحية بهذا الاعتبار في حيز المنع وذلك لان القادر يمكنه ان لا يفعل فيستمر وان يفعل فلا يستمر فاثر القدرة انما هو الاستمرار المقارن لها وهو مستند اليها ومتجدد بها

قال السيد المرتضى رضي الله عنه وجماعة منهم العلامة في احد قوليه ان النهي كالامر في عدم الدلالة على التكرار بل هو محتمل له وللمرة وقال قوم بافادته الدوام والتكرار وهو القول الثاني للعلامة اختاره في النهاية ناقلا له عن الاكثر واليه اذهب لنا ان النهي يقتضي منع المكلف من ادخال ماهية الفعل وحقيقته في الوجود وهو انما يتحقق بالامتناع من ادخال كل فرد من افرادها فيه اذ مع ادخال فرد منها يصدق ادخال تلك الماهية في الوجود لصدقها به ولهذا اذا نهى السيد عبده عن فعل فانتهى مدة كان يمكنه ايقاع الفعل فيها ثم فعل عد في العرف عاصيا مخالفا لسيده

وحسن منه عقابه وكان عند العقلاء مذموماً بحيث لو اعتذر
بذهاب المدة التي يمكنه الفعل فيها وهو تارك وليس نهي السيد
يتناول غيرها لم يقبل ذلك منه ونفي الذم بحاله وهذا مما
يشهد به الوجدان احتجوا بانه لو كان للدوام لما انفك عنه
وقد انفك فان الحايض نهيت عن الصلوة والصوم ولا دوام
وبانه ورد للتكرار كقوله تعالى ولا تقربوا الزنا وبخلافه كقول
الطبيب لا تشرب اللبن ولا تاكل اللحم والاشتراك والمجاز خلاف
الاصل فيكون حقيقة في القدر المشترك وبانه يصح تقييده بالدوام
ونقيضه من غير تكرار ولا نقض فيكون للمشترك والجواب عن
الاول ان كلامنا في النهي المطلق وذلك مخصوص بوقت الحيض لانه
مقيد به فلا ينافي اولاً غيره الا ترى انه عام لجميع اوقات الحيض
وعن الثاني ان عدم الدوام في مثل قول الطبيب انما هو للقرينة
كالمرض في المثال ولولا ذلك لكان المتبادر هو الدوام على انك
قد عرفت في نظيره سابقاً ان ما فروا منه بجعل الوضع للقدر
المشترك اعني لزوم المجاز او الاشتراك لازم عليهم من حيث ان
الاستعمال في خصوص المعنيين يصير مجازاً فلا يتم لهم الاستناد
به وعن الثالث بان التجوز جايز والتاكيد واقع في الكلام مستعمل
فحيث تقييد بخلاف الدوام يكون ذلك قرينة المجاز وحيث يوتى
بما يوافقه يكون تاكيداً فائدة لما اثبتنا كون النهي للدوام و

الاستمرار والتكرار وجب القول بانه للفور لان الدوام يستلزمه
ومن نفى كونه للتكرار نفى الفور ايضاً والوجه في ذلك واضح
الحق امتناع توجه الامر والنهي الى شيء واحد ولا نعلم
في ذلك مخالفاً من اصحابنا ووافقنا عليه كثير ممن خالفنا
واجازه قوم وينبغي تحرير محل النزاع اولاً فنقول الوحدة تكون
بالجنس وبالشخص فالاول يجوز ذلك فيه بان يومر بفرد وينهى
عن فرد كالسجود لله تعالى وللشمس والقمر وربما منعه مانع لكنه
شديد الضعف شاذ والثاني اما ان يتحد فيه الجهة او تتعدد
فان اتحدت بان يكون الشيء الواحد من الجهة الواحدة مأموراً
به منهياً عنه فذلك مستحيل قطعاً وقد يجيزه بعض من جوز
تكليف المحال قبحهم الله ومنعه بعض المجوزين لذلك نظراً الى
ان هذا ليس تكليفاً بالمحال بل هو محال في نفسه لان معناه الحكم
بانه يجوز تركه ولا يجوز وان تعددت الجهة بان كان للفعل
جهتان يتوجه اليه الامر من احديهما والنهي من الاخرى فهو
محل البحث وذلك كالصلوة في الدار المغصوبة يومر بها
من جهة كونها صلوة وينهى عنها من حيث كونها غصباً فمن
احال اجتماعهما ابطلها ومن اجازه صححها لنا ان الامر
طلب لايجاد الفعل والنهي طلب لعدمه فالجمع بينهما في امر واحد
ممتنع وتعدد الجهة غير مجد مع اتحاد المتعلق اذ الامتناع انما

الا يصح قبح المنهي عنه اذ صدوره من حكيم انما يدل على ... قبح ذلك
الا لا لاقتضاء الفور وما يعد ذلك من الاوقات لا نعلم
فيها قبح بل كان المدلول وما كان الوجه في ذلك
واضح فلا وضع لوجه استلزام نفي التكرار نفي الفور
وجه استلزام التكرار للفور واضح كما بينه بقوله لان
الدوام يستلزمه فتامل

ينشأ من لزوم اجتماع المتنافيين في شيء واحد وذلك لا يندفع
الا بتعدد المتعلق بحيث يعد في الواقع امرين هذا مامور به
وذاك منهي عنه ومن البين ان التعدد بالجهة لا يقتضي
ذلك بل الوحدة باقية معه قطعا فالصلوة في الدار المغصوبة
وان تعددت فيها جهتا الامر والنهي لكن المتعلق الذي هو الكون
متحد فلو صحت لكان مامورا به من حيث انه احد الاجزاء
المامور بها للصلوة وجزء الجزء جزء والامر بالمركب امر باجزائه
ومنهيا عنه باعتبار انه بعينه الكون في الدار المغصوبة فيجتمع
فيه الامر والنهي وهو متحد وقد بينا امتناعه فتعين بطلانها
احتج المخالف بوجهين الاول ان السيد اذا امر عبده بخياطة
ثوب ونهاه عن الكون في مكان مخصوص ثم خاطه في ذلك المكان
فانا نقطع بانه مطيع عاص لجهتي الامر بالخياطة والنهي عن الكون
الثاني انه لو امتنع الجمع لكان باعتبار اتحاد متعلق الامر و
النهي اذ لا مانع سواه اتفاقا واللازم باطل اذ لا اتحاد في المتعلقين
فان متعلق الامر الصلوة ومتعلق النهي الغصب وكل منهما يتعقل
انفكاكه عن الاخر وقد اختار المكلف جمعهما مع امكان عدمه و
ذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما اللتين هما متعلقا الامر والنهي
حتى لا يبقيا حقيقتين مختلفتين فيتحد المتعلق والجواب عن الاول
ان الظاهر في المثال المذكور ارادة تحصيل خياطة الثوب باي وجه

وجه اتفق سلمنا لكن المتعلق فيه مختلف فان الكون ليس جزءا من
مفهوم الخياطة بخلاف الصلوة سلمنا لكن نمنع كونه مطيعا
والحال هذه ودعوى حصول القطع بذلك في حيز المنع حيث
لا نعلم ارادة الخياطة كيف ما اتفقت وعن الثاني ان مفهوم
الغصب وان كان مغايرا لحقيقة الصلوة الا ان الكون الذي هو
جزؤها بعض جزئياته اذ هو مما يتحقق به فاذا اوجد المكلف
الغصب بهذا الكون صار متعلقا للنهي ضرورة ان الاحكام
انما تتعلق بالكليات باعتبار وجودها فالفرد الذي يتحقق به
الكلي هو الذي يتعلق به الحكم حقيقة وهكذا نقول في جهة
الصلوة فان الكون المامور به فيها وان كان كليا لكنه انما
يراد باعتبار الوجود فمتعلق الامر في الحقيقة انما هو الفرد
الذي يوجد منه ولو باعتبار الحصة التي في ضمنه من الحقيقة
الكلية على ابعد الرأيين في وجود الكلي الطبيعي وكما ان
الصلوة الكلية تتضمن كونا كليا فكذلك الصلوة الجزئية
تتضمن كونا جزئيا فاذا اختار المكلف ايجاد كلي الصلوة بالجزئي
المعين منها فقد اختار ايجاد كلي الكون بالجزئي المعين منه
الحاصل في ضمن الصلوة المعينة وذلك يقتضي تعلق الامر به
فيجتمع فيه الامر والنهي وهو شيء واحد قطعا فقوله وذلك
لا يخرجهما عن حقيقتهما الخ ان اراد به خروجهما عن الوصف

بالصلوة والغصب فمسلم ولا يجديه اذ لا نزاع في اجتماع
الجهتين المختلفتين وتحقق الاعتبارين وان ارادا انهما باقيان
على المغايرة والتعدد بحسب الواقع والحقيقة فهو غلط تام
ومكابرة محضة لا ارتياب فيها لذو مسكة وبالجملة فالحكم هنا
واضح لا يكاد يلتبس على من رجع وجدانه ولم يطلق في ميدان
الجدال والعصبية عنانه احتلفوا في دلالة النهي على
فساد المنهي عنه على اقوال ثالثها يدل في العبادات لا في المعاملات
وهو مختار جماعة منهم المحقق والعلامة واختلف القائلون
بالدلالة فقال جمع منهم المرتضى ان ذلك بالشرع لا باللغة
وقال الاخرون بدلالة اللغة عليه ايضا والاقوى عندي انه
يدل في العبادات بحسب اللغة والشرع دون غيرها مطلقا
فهنا دعويان لنا على اوليهما ان النهي يقتضي كون ما تعلق به
مفسدة غير مراد للمكلف والامر يقتضي كونه مصلحة مرادا
وهما متضادان فالاتي بالمنهي عنه لا يكون اتيا بالمأمور به
ولازم ذلك عدم حصول الامتثال والخروج عن العهدة ولا
نعني بالفساد الا هذا ولنا على الثانية انه لو دل لكانت احدى الثلث
وكلها منتفية اما الاولى والثانية فظاهر واما الالتزام
فلانها مشروطة باللزوم العقلي او العرفي كما هو معلوم و
كلاهما مفقود انه يدل على ذلك انه يجوز عند العقل وفي

العرف ان يصرح بالنهي عنها وانها لا تفسد بالمخالفة من دون
حصول تناف بين الكلامين وذلك دليل على عدم اللزوم
بين حجة القائلين بالدلالة مطلقا بحسب الشرع لا اللغة ان علماء
الامصار في جميع الاعصار لم يزالوا يستدلون على الفساد
بالنهي في ابوابه كالانكحة والبيوع وغيرها وايضا لو لم يفسد
لزم من نفيه حكمة يدل عليها النهي ومن ثبوته حكمة يدل عليها
الصحة واللازم باطل لان الحكمتين ان كانتا متساويتين
تعارضتا وتساقطتا وكان الفعل وعدمه سيان وبين فيمتنع
النهي عنه لخلوه عن الحكمة وان كانت حكمة النهي مرجوحة فهو اولى
بالامتناع لانه مفوت للزايد من مصلحة الصحة وهو مصلحة
خالصة اذ لا معارض لها من جانب الفساد كما هو المفروض و
ان كانت راجحة فالصحة ممتنعة لخلوها عن المصلحة بل لفوات
قدر الرجحان من مصلحة النهي وهو مصلحة خالصة لا يعارضها
شيء من مصلحة الصحة واما انتفاء الدلالة لغة فلان فساد
الشيء عبارة عن سلب احكامه وليس في لفظ النهي ما يدل عليه
لغة قطعا والجواب عن الاول انه لا حجة في قول العلماء
بمجرده ما لم يبلغ حد الاجماع ومعلوم انتفاؤه في محل
النزاع اذ الخلاف والتشاجر فيه ظاهر جلي وعن الثاني
بالمنع من دلالة الصحة بمعنى ترتب الاثر على وجود الحكمة

فى الثبوت اذ من الجائز عقلاً انتفاء الحكمة فى ايقاع عقد البيع وقت
النداء مثلاً مع ترتب اثره اعنى انتقال الملك عليه نعم هذا فى العبادات
معقول فان الصحة فيها باعتبار كونها عبارة عن حصول الامتثال
يدل على وجود الحكمة المطلوبة والا لم يحصل وبما قدمناه
فى الاحتجاج على دلالة النهى على الفساد فى العبادات يظهر جواب
الاحتجاج على دلالة النهى على الفساد فى العبادات لاستدلال
على انتفاء الدلالة لغة فانه على عمومه ثم نعم هو فى غير العبادات
متوجه واحتج مثبتوها كذلك لغة ايضاً بوجهين احدهما ما
استدل به على دلالته شرعاً من انه لم يزل العلماء يستدلون بالنهى
على الفساد واجاب عنه اولئك بانه انما يقتضى دلالته على الفساد
واما ان تلك الدلالة بحسب اللغة فلا بل الظاهر ان استدلالهم
به على الفساد انما هو لفهمهم دلالته عليه شرعاً لما ذكر من الدليل
على عدم دلالته لغة والحق ما قدمنا من عدم الحجية فى ذلك وهم
وان اصابوا فى القول بدلالته فى العبادات لكنهم مخطئون فى
هذا الدليل والتحقيق ما اسلفناه سابقاً الوجه الثانى انهم
ان الامر يقتضى الصحة لما هو الحق من دلالته على الاجزاء بكلا
تفسيريه والنهى نقيضه والنقيضان مقتضاهما نقيضان فيكون
النهى مقتضياً لنقيض الصحة وهو الفساد واجاب الاولون
بان الامر يقتضى الصحة شرعاً لا لغة ونقول بمثله فى النهى وانتم

تدعون دلالته لغة ومثله فى الامر والحق ان يقال لا ثم وجوب
اختلاف احكام المتقابلات لجواز اشتراكها فى لازم واحد فضلا
عن تناقض احكامها سلمنا لكن نقيض قولنا يقتضى الصحة انه لا
يقتضى الصحة ولا يلزم منه ان يقتضى الفساد فمن اين يلزم فى
النهى ان يقتضى الفساد نعم يلزم ان لا يقتضى الصحة ونحن نقول
به حجة النافين للدلالة مطلقا لغة وشرعاً انه لو دل لكان
مناقضاً للتصريح بصحة المنهى عنه واللازم منتف لانه يصح ان نقول
نهيتك عن البيع الفلانى بعينه مثلا ولو فعلت لعاقبتك
لكنه يحصل به الملك واجيب بمنع الملازمة فان قيام الدليل الظاهر
على معنى لا يمنع التصريح بخلافه وان الظاهر غير مراد ويكون
التصريح قرينة صارفة عما يجب الحمل عليه عند التجرد عنها وفيه
نظر فان التصريح بالنقيض يدفع ذلك الظاهر وينافيه قطعاً
وليس بين قولك فى المثال ولو فعلت لعاقبتك الخ وبين قوله
نهيتك عنه منافاة تشهد بذلك الذوق السليم فالحق ان الكلام
منحصر فى غير العبادات وهو الذى مثل به واما فيها فالحكم بانتفاء
اللازم غلط بين اذ المناقضة بين قوله لا تصل فى المكان
المغصوب ولو فعلت كانت صحيحة مقبولة فى غاية الظهور لا
ينكرها الا مكابر المطلب الثالث فى العموم والخصوص
وفيه فصول الفصل الاول فى الكلام على الفاظ العموم

اصل الحق ان للعموم في لغة العرب صيغة تخصه وهو اختيار
الشيخ والمحقق والعلامة وجمهور المحققين وقال السيد
وجماعة انه ليس له لفظ موضوع اذا استعمل في غيره كان مجازا
بل كل ما يدعى من ذلك مشترك بين العموم والخصوص ونص السيد
على ان تلك الصيغ نقلت في عرف الشرع الى العموم كقوله بنقل صيغة
الامر الى الوجوب وذهب قوم الى ان جميع الصيغ التي يدعى
وضعها للعموم حقيقة في الخصوص وانما تستعمل في العموم
مجازا لنا ان السيد اذا قال لعبده لا تضرب احدا فهم من اللفظ
العموم عرفا حتى لو ضرب واحدا عد مخالفا والتبادر دليل الحقيقة
فيكون كذلك لغة لاصالة عدم النقل كما مر اثرا فالنكرة في سياق
النفي للعموم لا غير حقيقة وهو المط وايضا لو كان نحو كل وجميع
من الالفاظ المدعى عمومها مشتركا بين العموم والخصوص لكان
القائل رايت الناس كلهم اجمعين مؤكدا للاشتباه وذلك بط
بيان الملازمة ان كلا واجمعين مشترك عند القائل باشتراك الصيغ
واللفظ الدال على شيء يتاكد بتكريره فيلزم ان يكون الالتباس
متاكدا عند التكرير واما بطلان اللازم فلانا نعلم ضرورة ان
مقاصد اهل اللغة في ذلك كثرة الايضاح وازالة الاشتباه
احتج القائلون بالاشتراك بوجهين الاول ان الالفاظ التي
يدعى وضعها للعموم يستعمل فيه تارة وفي الخصوص اخرى بل

استعمالها في الخصوص اكثر وظاهر استعمال اللفظ في شيئين انه
حقيقة فيهما وقد سبق مثله الثاني انها لو كانت للعموم لعلم ذلك
اما بالعقل وهو محال اذ لا مجال للعقل بمجرده في الوضع واما بالنقل
والاحاد منه لا يفيد اليقين ولو كان متواترا لاستوى الكل
فيه والجواب عن الاول ان مطلق الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز
والعموم هو المتبادر عند الاطلاق وذلك اية الحقيقة فيكون
في الخصوص مجازا اذ هو خير من الاشتراك حيث لا دليل عليه
وعن الثاني منع الحصر فيما ذكر من الاوجه فان تبادر المعنى من اللفظ
عند اطلاقه دليل على كونه موضوعا له وقد بينا ان المتبادر هو
العموم حجة من ذهب الى ان جميع الصيغ حقيقة في الخصوص ان
الخصوص متيقن لانها ان كانت له فمراد وان كانت للعموم فداخل
في المراد وعلى التقديرين يلزم ثبوته بخلاف العموم فانه مشكوك
فيه اذ ربما يكون للخصوص فلا يكون العموم مرادا ولا داخلا فيه
فجعله حقيقة في الخصوص المتيقن اولى من جعله للعموم المشكوك
فيه وايضا اشتهر في الالسن حتى صار مثلا انه ما من عام الا وقد
خص منه وهو وارد على سبيل المبالغة والحاق القليل بالعدم
والظاهر يقضي بكونه حقيقة في الاغلب مجازا في الاقل تقليلا
للمجاز والجواب اما عن الوجه الاول فبانه اثبات اللغة بالترجيح
وهو غير جائز على انه معارض بان العموم احوط اذ من المحتمل

ان يكون هو مقصود المتكلم فلو حمل اللفظ على الخصوص لضاع
غيره مما يدخل في العموم وهذا لايخ من نظر واما الاخير فبان احتياج
خروج البعض عنها الى التخصيص بمخصص ظاهر في انها للعموم على
ان الظهور كونها حقيقة في الاغلب انما يكون عند عدم الدليل على
انها حقيقة في الاقل وقد بينا قيام الدليل عليه هذا مع ما في التمسك
بمثل هذه الشهرة من الوهن الجمع المعرف بالاداة يفيد
العموم حيث لا عهد ولا نعرف في ذلك مخالفا من الاصحاب
ومحققو مخالفينا على هذا ايضا وربما خالف في ذلك بعض من لا
لا يعتد به منهم وهو شاذ ضعيف لا التفات اليه واما المفرد المعرف
فذهب جمع من الناس الى انه يفيد العموم وعزاه المحقق الى الشيخ
وقال قوم بعدم افادته واختاره المحقق والعلامة وهو الاقرب
لنا عدم تبادر العموم منه الى الفهم وانه لو عم لجاز الاستثناء منه
مطردا او هو منتف قطعا احتجوا بوجهين احدهما جواز وصفه
بالجمع فيما حكاه البعض من قولهم اهلك الناس الدرهم البيض
والدينار الصفر الثاني صحة الاستثناء منه كما في قوله تعالى ان
الانسان لفي خسر الا الذين امنوا واجيب عن الاول بالمنع من دلالته
على العموم وذلك لان مدلول العام كل فرد ومدلول الجمع مجموع
الافراد وبينهما بون بعيد وعن الثاني بانه مجاز لعدم الاطراد
وفي الجواب عن كلا الوجهين نظر اما الاول فلانه مبني على ان عموم

الجمع ليس كعموم المفرد وهو خلاف التحقيق كما قرر في موضعه و
اما الثاني فلان الظاهر انه لا مجال لانكار افادة المفرد المعرف
العموم في بعض الموارد حقيقة كيف وقد دلالة اداة التعريف على
الاستغراق حقيقة وكونه احد معانيها الاظهر فمن خلاف منهم
فالكلام ح انما هو في دلالته على العموم مطلقا بحيث لو استعمل
في غيره كان مجازا على حد صيغ العموم التي هذا شانها ومن
البين ان هذه الحجة لا تنهض باثبات ذلك بل انما تثبت المعنى الاول
الذي لا نزاع فيه فائدة مهمة حيث علمت ان الغرض من نفي
دلالة المفرد المعرف على العموم كونه ليس على حد صيغ العموم
لذلك لا عدم افادته اياه مطلقا فاعلم ان القرينة الحالية قائمة في
الاحكام الشرعية غالبا على ارادة العموم منه حيث لا عهد خارجي
كما في قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا وقوله ع اذا كان الماء
قدر كر لم ينجسه شيء ووجه قيام القرينة على ذلك امتناع
ارادة الماهية والحقيقة اذ الاحكام الشرعية انما تجري على الكليات
باعتبار وجودها كما علم انفا وح فاما ان يراد الوجود الحاصل
بجميع الافراد او بعض غير معين لكن ارادة البعض ينافي الحكمة
اذ لا معنى لتحليل بيع من البيوع وتحريم فرد من الربوا وعدم
تنجيس مقدار الكر من بعض المياه الى غير ذلك من موارد استعماله
في الكتاب والسنة فتعين في هذا كله ارادة الجميع وهو معنى

العموم ولم ار احدا تنبه لذلك من متقدمي الاصحاب سوى
المحقق قدس الله روحه فانه قال في اخر هذا البحث ولو قيل اذا
لم يكن ثم معهود وصدر من حكيم فان قرينة حاله تدل على الا
لم يكن كذلك   اكثر العلماء على ان الجمع المنكر لا يفيد العموم
بل يحمل على اقل مراتبه وذهب بعضهم الى افادته ذلك وحكاه
المحقق عن الشيخ بالنظر الى الحكمة والاصح الاول لنا القطع بان
رجالا مثلا بين الجموع في صلوحه لكل عدد بدلا كرجل بين الاحاد
في صلوحه لكل واحد فكما ان رجلا ليس للعموم فيما تناوله من
الاحاد كذلك رجال ليس للعموم فيما تناوله من مراتب العدد نعم
اقل المراتب واجب الدخول قطعا فيعلم كونها مرادة ويبقى ما سواها
على حكم الشك حجة الشيخ ان هذا اللفظ اذا دل على القلة والكثرة
وصدر من حكيم فلو اراد القلة لبينها وحيث لا قرينة وجب حمله
على الكل وزاد من وافقه من العامة اطلاق اللفظ على كل مرتبة من
مراتب الجموع فاذا حملناه على الجميع فقد حملناه على جميع حقايقه
فكان اولى والجواب عن احتجاج الشيخ اما اولا فبالمعارضة بانه
لو اراد الكل لبينه ايضا واما ثانيا فلان اللازم عدم القرينة ذكرتم
فيما يكون اقل المراتب مرادا قطعا وفيه نظر والتحقيق ان اللفظ لما
كان موضوعا للجمع المشترك بين العموم والخصوص كان عند
الاطلاق محتملا للامرين كساير الالفاظ الموضوعة للمعاني

المشتركة الا ان اقل مراتب الخصوص باعتبار القطع بارادته يصير متيقنا ويبقى ما
عداه مشكوكا فيه الى ان يدل دليل على ارادته ولا يجدي في هذا المقام
الحكمة بوجه وبهذا يظهر الجواب عن الكلام الاخير فانا نمنع كون
اللفظ حقيقة في كل مرتبة وانما هو للقدر المشترك بينها ولا دلالة له
على خصوص احدها ولئن سلمنا كونه حقيقة في كل منها لكان الحكم
التوقف على ما هو التحقيق من ان المشترك لا يحمل على شيء من معانيه الا
بالقرينة وان استعماله في جميعها لا يكون الا مجازا فيحتاج الحمل عليه
الى الدليل   اقل مراتب صيغ الجمع الثلثة على الاصح وقيل
اقلها اثنان لنا انه يسبق الى الفهم عند الاطلاق من هذه الصيغة
بلا قرينة الزائد على الاثنين وذلك دليل على انه حقيقة في الزائد
احتج المخالف بوجوه الاول قوله تعالى فان كان له اخوة والمراد به
ما تناول الاخوين اتفاقا والاصل في الاطلاق الحقيقة الثاني
قوله تعالى انا معكم مستمعون خطابا لموسى وهرون فاطلق
ضمير الجمع المخاطبين على الاثنين الثالث قولهم في الانسان فما فوقهما
دراهم جماعة والجواب عن الاول ان الاتفاق وقع على ثبوت
الحجب مع الاخوين لا على استفادته من الاية ولا دلالة له وعن
الثاني بالمنع من ارادتهما فقط بل فرعون مراد معهما سلمنا لكن
الاستعمال انما يدل على الحقيقة حيث لا يعارضه دليل المجاز و
قد دللنا على كونه مجازا فيما دون الثلثة وعن الثالث انه ليس من

محل النزاع في مثل هذا الخلاف في صيغ الجموع لا في جموع **اصل**
ما وضع لخطاب المشافهة نحو يا ايها الناس يا ايها الذين امنوا
لا يعم بصيغته من تاخر عن زمان الخطاب وانما يثبت حكمه لهم بدليل
اخر وهو قول اصحابنا واكثر اهل الخلاف وذهب قوم منهم الى
تناوله بصيغته لمن بعدهم لنا انه لا يقال للمعدومين يا ايها الناس
ونحوه وانكاره مكابرة وايضا فان الصبي والمجنون اقرب الى الخطاب
من المعدوم وانتفاؤهما بالانسانية مع ان خطابهما بنحو ذلك
ممتنع قطعا فالمعدوم اجدر ان يمتنع احتجوا بوجهين احدهما
انه لو لم يكن الرسول صلى الله عليه واله مخاطبا لمن بعده لم يكن
مرسلا اليه واللازم منتف بيان الملازمة انه لا معنى لارساله الا ان
يقال له بلغ احكامي ولا تبليغ الا بهذه العمومات وقد فرض
انتفاء عمومها بالنسبة اليه واما انتفاء اللازم فبالاجماع و
الثاني ان العلماء لم يزالوا يحتجون على اهل الاعصار ممن بعد
الصحابة في المسائل الشرعية بالايات والاخبار المنقولة عن
النبي وذلك اجماع منهم على العموم لهم والجواب اما عن
الاول فالمنع من انه لا تبليغ الا بهذه العمومات التي هي خطاب
المشافهة اذ التبليغ لا يتعين فيه المشافهة بل يكفي حصوله للبعض
شفاها وللباقين نصب الدلائل والامارات على ان حكمهم
حكم الذين شافههم واما عن الثاني فبانه لا يتعين ان يكون احتجاجهم

لساو

لتناول الخطاب بصيغته لهم بل يجوز ان يكون ذلك لعلمهم بان حكمه
ثابت عليهم بدليل اخر وهذا مما لا نزاع فيه اذ كونا مكلفين بما كلفوا
به معلوم بالضرورة من الدين **الفصل الثاني** في جملة من مباحث
التخصيص **اصل** اختلف القوم في منتهى التخصيص الى كم هو فذهب
بعضهم الى جوازه حتى يبقى واحد وهو اختيار المرتضى والشيخ
رحمهما الله والي المكارم بن زهرة وقيل حتى يبقى ثلثة وقيل
اثنان وذهب الاكثر ومنهم المحقق الى انه لا بد من بقاء جمع يقرب
من مدلول العام الا ان يستعمل في الواحد على سبيل التعظيم و
هو الاقرب لنا القطع بقبح قول القائل اكلت كل رمانة في البستان
وفيه الالف وقد اكل واحدة او ثلثه وقوله اخذت كل ما في الصندوق
من الذهب وفيه الف وقد اخذ دينارا الى ثلثة وكذا قوله كل من
دخل داري فهو حر او كل من جاءك فاكرمه وفسر بواحد
او ثلثة وقال اردت زيدا او هو مع عمرو وبكر ولا كذلك
لو اريد من اللفظ في جميعها كثرة قريبة من مدلوله احتج مجوزه
الى الواحد بوجوه الاول ان استعمال العام في غير الاستغراق
يكون بطريق المجاز على ما هو التحقيق وليس بعض الافراد اولى
من البعض فيصح جواز استعماله في جميع الاقسام الى ان ينتهى
الى الواحد الثاني انه لو امتنع ذلك لكان لتخصيصه واخراج
اللفظ عن موضوعه الى غيره وهذا يقتضي امتناع كل تخصيص

الثالث قوله تعالى وانا له لحافظون والمراد هو الله تعالى وحده
الرابع قوله تعالى الذين قال لهم الناس والمراد نعيم بن مسعود بانفراده
المفسرين ولم يعدّه اهل اللسان مستهجنًا لوجود القرينة فوجب
جواز التخصيص الى الواحد مهما وجدت القرينة وهو المدعى
الخامس انه علم بالضرورة من اللغة صحة قولنا اكلت الخبز وشربت الماء
ويراد به اقل القليل مما تناوله الماء والخبز والجواب عن الاول المنع
من عدم الاولوية فان الاكثر اقرب الى الجميع من الاقل هكذا اجاب
العلامة في النهاية وفيه نظر لان اقربية الاكثر للجميع يقتضي ارجحية
ارادته على ارادة الاقل لا امتناع ارادة الاقل كما هو المدعى والتحقيق
في الجواب ان يقال لما كان مبنى الدليل على ان استعمال العام في الخصوص
مجاز كما هو الحق وستسمعه ولا بد في جواز مثله من العلاقة
المصححة للتجوز لا جرم كان الحكم مختصًا باستعماله في الاكثر لانتفاء
العلاقة في غيره فان قلت كل واحد من الافراد بعض مدلول
العام فهو جزء وعلاقة الكل والجزء حيث يكون استعمال اللفظ
الموضوع للكل في الجزء غير مشروط بشيء كما نص عليه المحققون وانما
الشرط في عكسه اعني استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل على
ما هو محقق ومع فما وجه تخصيص وجود العلاقة بالاكثر قلت
لا ريب في ان كل واحد من افراد العام بعض مدلوله لكنها ليست
اجزاء له كيف وقد عرفت ان مدلول العام كل فرد لا مجموع الافراد و

انما

انما يتصور في مدلوله تحقق الكل والجزء كما توهم وانما هو علاقة
المشابهة اعني الاشتراك في صفة وهي هنا الكثرة فلا بد في استعمال
اللفظ العام في الخصوص من تحقق كثرة تقرب من مدلول العام
لتحقق المشابهة المعتبرة لتصحيح الاستعمال وذلك هو المعنى بقولهم
لا بد من بقاء جمع يقرب له وعن الثاني بالمنع من كون الامتناع
للتخصيص مطلقا بل التخصيص خاص وهو ما يعد في اللغة لغوا
ونكرًا عرفا وعن الثالث انه غير محل النزاع فانه للتعظيم وليس
من التعميم والتخصيص في شيء وذلك لما جرت العادة به من
ان العظماء يتكلمون عنهم وعن اتباعهم فيقولون المتكلم فصار
ذلك استعارة عن العظمة ولم يبق معنى العموم ملحوظا فيه اصلا
وعن الرابع انه على تقدير ثبوته كالثالث في خروجه عن محل النزاع
لان البحث في تخصيص العام والناس على هذا التقدير ليس بعام بل
للمعهود والمعهود غير عام وقد يتوقف في هذا العدم ثبوت صحة
اطلاق الناس المعهود على واحد والامر عندنا سهل وعن الخامس
انه غير محل النزاع ايضًا فان كل واحد من الماء والخبز في المثالين
ليس بعام بل هو للبعض الخارجي المطابق للمعهود الذهني اعني
الخبز والماء المقرر في الذهن انه يؤكل ويشرب وهو مقدار ما
معلوم وحاصل الامر انه اطلاق المعرف بلام العهد الذهني
الذي هو قسم من تعريف الجنس على موجود معين يحتمله وغيره

اللفظ واريد بخصوص من بين تلك المحتملات بدلالة القرينة وهذا
مثل اطلاق المعرف بلام العهد الخارجي على موجود معين من
بين معهودات خارجية كقولك لمخاطبك ادخل السوق مريدا به واحدا
من اسواق معهودة بينك وبينه عهدا خارجيا معينا له من بينها
بالقرينة ولو بالعادة فكما ان ذلك ليس من تخصيص العموم في شيء
فكذا هنا حجة مجوزيه الى الثلثة والاثنين ما قيل في الجمع وان اقل مرتبته ثلثة
او اثنان كانهم جعلوا فرقا لكون الجمع حقيقة في الثلثة او في الاثنين
والجواب ان الكلام في اقل مرتبة تخصيص اليها العام لا في اقل
مرتبة يطلق عليها الجمع فان الجمع من حيث هو ليس بعام ولم يقم
دليل على تلازم حكمهما فلا تعلق لاحدهما بالاخر فلا يكون المثبت لاحدهما مثبتا للاخر   واذا خص العام واريد به الباقي فهو
مجاز مطلقا على الاقوى وفاقا للشيخ والمحقق والعلامة في احد قوليه
وكثير من اهل الخلاف وقال قوم انه حقيقة مطلقا وقيل هو
حقيقة ان كان الباقي غير منحصر بمعنى ان له كثرة يعسر العلم بعددها
والا فمجاز وذهب الاخرون الى كونه حقيقة ان خص بمخصص لا يستقل
بنفسه من شرط او صفة او استثناء او غاية وان خص بمستقل
من سمع او عقل فمجاز وهو القول الثاني للعلامة اختاره في التهذيب
وينقل هنا مذاهب كثيرة سوى هذه لكنها شديدة الوهن فلا
جدوى للتعرض لنقلها لنا انه لو كان حقيقة في الباقي كما في الكل

لكان مشتركا بينهما واللازم منتف بيان الملازمة انه لو ثبت كونه
للعموم حقيقة ولا ارسال البعض مخالف له بحسب المفهوم و
قد فرض كونه حقيقة فيه ايضا فيكون حقيقة في معنيين مختلفين
وهو معنى المشترك وبيان انتفاء اللازم ان الفرض واقع في مثله
اذ الكلام في الفاظ العموم التي قد ثبت اختصاصها بها في
اصل الوضع حجة القائل بانه حقيقة مطلقا امران احدهما
ان اللفظ كان متناولا له حقيقة بالاتفاق والتناول باق على
ما كان لم يتغير انما طرأ عدم تناول الغير والثاني انه يسبق
الى الفهم اذ مع القرينة لا يحتمل غيره وذلك دليل الحقيقة
والجواب عن الاول ان تناول اللفظ له قبل التخصيص انما كان
مع غيره وبعده تناوله وحده وهما متغايران فقد استعمل
في غير ما وضع له واعترض عليه بان عدم تناوله للغير او تناوله
لا بغيره صفة تناوله لما يتناوله وجوابه ان كون اللفظ حقيقة
قبل التخصيص ليس باعتبار تناوله للباقي حتى يكون بقاء التناول
مستلزما لبقاء كونه حقيقة بل من حيث انه مستعمل في المعنى الذي
ذلك الباقي بعض منه وبعد التخصيص يستعمل في نفس الباقي
فلا يبقى حقيقة والقول بانه كان متناولا له حقيقة مجرد عبارة
اذ الكلام في الحقيقة المقابلة للمجاز وهي صفة اللفظ وعن الثاني
بالمنع من السبق الى الفهم وانما يتبادر مع القرينة وبدونها

بشمول العموم وهو دليل المجاز واعترض بان ارادة الباقي معلوم
بدون القرينه وانما المحتاج الى القرينه عدم ارادة المخرج وضعفه
ظاهر لان العلم بارادة الباقي قبل القرينه انما هو باعتبار دخوله
تحت المراد وكونه بعضا منه والمقتضي لكون اللفظ حقيقة فيه هو
العلم بارادته على انه نفس المراد وهذا لم يحصل الا بمعونة القرينه
وهو معنى المجاز محتجا من قال انه حقيقة ان بقي غير منحصر في عدد
ان معنى العموم حقيقه هو كون اللفظ دالا على امر غير منحصر في
عدد واذا كان الباقي غير منحصر كان عاما والجواب منع كون
معناه ذلك بل معناه تناوله للجميع وكان للجميع اولا وقد صار لبعض
فكان مجازا ولا تذهب عليك ان منشا الغلط في هذه الحجة اشتباه
كون النزاع في لفظ العام او في الصيغ وقد وقع مثله لكثير من
الاصوليين في مواضع متعددة ككون الامر للوجوب و
الجمع للاثنين والاستثناء مجازا في المنقطع وهو من باب
اشتباه العارض بالمعروض محتج القائل بانه حقيقة ان خص بغير
مستقل انه لو كان المقيد بما لا يستقل يوجب تجوزا في نحو الرجال
المسلمون من المقيد بالصفة واكرم بني تميم ان دخلوا من المقيد
بالشرط واعتزل الناس الا العلماء من المقيد بالاستثناء لكان
نحو مسلمون للجماعة مجازا ولكان نحو المسلم للجنس او للعهد
مجازا ولكان نحو الف سنة الا خمسين عاما مجازا واللوازم

كما طلبنا لزاما اما الاولان فاجماعا واما الاخير فلكونه موضع وفاق
من الخصم بيان الملازمة ان كل واحد من المذكورات يفيد بقيد
هو كالجزء له وقد صار بواسطته لمعنى غير ما وضع له اولا وهي
بدونه لما نقل عنه ومعه لما نقل اليه ولا يحتمل غيره و قد
جعلتم ذلك موجبا للتجوز فالفرق تحكم والجواب ان وجه
الفرق ظاهر فان الواو في مسلمون كالف ضارب وواو مضروب
جزء الكلمة والمجموع لفظ واحد والالف واللام في نحو المسلم
وان كانت كلمة الا ان المجموع يعد في العرف كلمة واحدة وبفهم
منه معنى واحد من غير تجوز ونقل من معنى الى اخر فلا يقال ان
مسلم للجنس والالف واللام للقيد والحكم بكون الف سنة الا
خمسين عاما حقيقة على تقدير تسليمه مبني على ان المراد به تمام
مدلوله وان الاخراج منه وقع قبل الاسناد والحكم واشتهر
بانه لا شيء مما ذكرنا في هذه الصور الثلث معقول في العام المخصوص
لظهور الامتياز بين لفظ العام وبين المخصص وكون كل منهما
كلمة براسها ولان المفروض ارادة الباقي من لفظ العام لا تمام
المدلول مقدما على الاسناد وح فكيف يلزم من كونه مجازا كون
هذه مجازات   الاقرب عندي ان تخصيص العام
لا يخرجه عن الحجية في غير محل التخصيص ان لم يكن المخصص مجملا
مطلقا ولا اعرف في ذلك من الاصحاب مخالفا ثم وجد في

كلام بعض المتأخرين ما اشعر بالرغبة عنه ومن الناس من انكر
حجيته مطلقا ومنهم من فصل واختلفوا في التفصيل على اقوال
شتى منها الفرق بين المتصل والمنفصل فالاول حجة لا الثاني ولا
حاجة بنا الى التعرض لباقيها فانه تطويل بلا طائل اذ هي في غاية
الضعف والسقوط وذهب بعض الى انه يبقى حجيته في اقل الجمع
من اثنين او ثلثة على الرايين لنا القطع بان السيد اذا قال لعبده
كل من دخل داري فاكرمه ثم قال بعده لا تكرم فلانا او قال في الحال
الا فلانا فترك اكرام غيره ممن وقع النص على اكرامه عد في العرف عاصيا
وذمه العقلاء على المخالفة وذلك دليل ظهوره في ارادة الباقي وهو
المط احتج منكر الحجية مطلقا بوجهين الاول ان حقيقة اللفظ هي
العموم ولم يرد وسائر ما تحته من المراتب مجازاته واذا لم يرد الحقيقة
وتعددت المجازات كان اللفظ مجملا فيها فلا يحمل على شيء منها وتمام الباقي
احد المجازات فلا يحمل عليه بل يبقى مترددا بين جميع مراتب الخصوص فلا
يكون حجة في شيء منها ومن هنا ظهر حجة المفصل فان المجازية عنده
انما يتحقق في المنفصل للبناء على الخلاف في الاصل السابق الثاني
انه بالتخصيص خرج عن كونه ظاهرا وما لا يكون ظاهرا لا يكون حجة
والجواب عن الاول ان ما ذكرتموه صحيح اذا كانت المجازات متساوية
ولا دليل على تعيين احدها اما اذا كان بعضها اقرب الى الحقيقة
ووجد الدليل على تعيينه كما في موضع النزاع فان الباقي اقرب الى

الاستغراق وما ذكرناه من الدليل يعينه ايضا لافادته كون التخصيص
قرينة ظاهرة في ارادته للبعض مضافا الى منافاة عدم ارادته للحكمة
حيث يقع في كلام الحكيم بتقريب ما مر في بيان افادة المفرد المعرف للعموم
اذ المفروض انتفاء الدلالة على المراد هنا من غير جهة التخصيص فيجب
الحمل على ذلك البعض ويسقط ما ذكرتموه هذا مع ان الحجة
غير وافية بدفع القول بحجيته في اقل الجمع ان لم يكن المحتج بها ممن
يرى جواز التجاوز في التخصيص الى الواحد لكون اقل الجمع حينئذ
مقطوعا به على كل تقدير وعن الثاني بالمنع من عدم الظهور في الباقي
وان لم يكن حقيقة فيه وسند هذا المنع يظهر من دليلنا السابق على
انتفاء الظهور بالنسبة الى العموم لا يضرنا واحتج الذاهب الى انه
حجة في اقل الجمع بان اقل الجمع هو المتحقق والباقي مشكوك فيه فلا
يصار اليه والجواب لا نسلم ان الباقي مشكوك فيه لما ذكرنا من الدليل
على وجوب الحمل على ما بقي ذهب العلامة في التهذيب
الى جواز الاستدلال بالعام قبل استقصاء البحث في طلب التخصيص
واستقرب في النهاية عدم الجواز ما لم يستقص في الطلب وحكى فيها
كلا من القولين عن بعض من العامة وقد اختلف كلامهم في بيان
موضع النزاع فقال بعضهم ان النزاع في جواز التمسك بالعام
قبل البحث عن المخصص وهو الذي يلوح من كلام العلامة في التهذيب
وصرح به في النهاية وانكر ذلك جمع من المحققين قائلين ان العمل

فان قلت حجية الكتاب والسنة يقتضي العمل بالعموم وان لم يطلب المخصص اصلا قلت حجية تقتضي العمل بهما ولكن للعالم بهما ولا اقل من الظان وبدون طلب المخصص لا يحصل الظن بارادة ظواهرهما
فان قلت سبب العلم والظن بارادة العموم من العام قبل طلب المخصص غير حاصل لان احتمال وجود المخصص ولعدمه ام راجح لكن تعلق الحكم بكل واحد من افراد العام مظنون اذ مورد التخصيص
على تقديره اقل قليل فالبالنسبة الى غير مورد المخصص والباقي الفرد المجهول الا على مظنون مثلا اذا قيل اكرم بني تميم وجوب اكرام زيد لو كان منهم مظنون وان كان وجود المخصص
ايضا مظنونا فيكون العمل بالعام قبل طلب المخصص لازما وقياسه على الدليل الذي يحتمل الحكم له معارض حالا لا يتحايل لا المعارض لو كان يحصل بطلان الدليل
بالكلية كالناسخ ليس كذلك

بالعموم قبل البحث عن المخصص ممتنع اجماعا وانما الخلاف في مبلغ البحث
فقال الاكثر يكفي بحث يغلب معه الظن بعدم التخصيص وقال بعض
انه لا يكفي ذلك بل لا بد من القطع بانتفائه والظاهر ان الخلاف
موجود في المقامين لنقل جماعة القول بجواز التمسك بالعام قبل
البحث عن المخصص عن بعض المتقدمين وتصريح اخرين باختياره
لكنه ضعيف وربما قيل ان مراد قائله انه قبل وقت العمل وقبل
ظهور المخصص يجب اعتقاد عمومه جزما ثم ان ظهر تبين الخصوص
فذاك والا تغير الاعتقاد وينقل عن بعض العلماء انه قال بعد
ذكر لهذا الكلام عن ذلك القائل وهذا غير معدود عندنا من
مباحث العقلاء ومضطرب العلماء وانما هو قول صدر عن غباوة
واستمرار في عناد اذا عرفت هذا فالاقوى عندي انه لا يجوز
المبادرة الى الحكم بالعموم قبل البحث عن المخصص بل يجب البحث عنه
حتى يحصل الظن الغالب بانتفائه كما يجب ذلك في كل دليل يحتمل ان
يكون له معارض احتمالا راجحا في الحقيقة جزئي من جزئياته لنا
ان المجتهد يجب عليه البحث عن الادلة وكيفية دلالتها والتخصيص كيفية
في الدلالة وقد شاع ايضا حتى قيل ما من عام الا وقد خص فصار
احتمال ثبوته مساويا لاحتمال عدمه وتوقف ترجيح احد الامرين
على البحث والتفتيش وانما اكتفينا بحصول الظن ولم نشترط القطع
لانه لا سبيل اليه غالبا اذ غاية الامر عدم الوجدان وهو لا يدل على

فائدة

عدم الوجود فلو اشترط لادى الى ابطال العمل باكثر العمومات احتج
مجوز التمسك به قبل البحث بانه لو وجب طلب المخصص في التمسك
بالعام لوجب طلب المجاز في التمسك بالحقيقة بيان الملازمة ان ايجاب
طلب المخصص انما هو للتحرز عن الخطأ وهذا المعنى بعينه موجود في
المجاز لكن اللازم اعني طلب المجاز منتف فانه ليس بواجب اتفاقا وايضا
فاض ايضا بحمل الالفاظ على ظواهرها من غير بحث عن وجود ما يصرف
اللفظ عن حقيقته وهذا احتج العلامة ره على مختار التهذيب وهو
كالصريح في موافقة هذا القائل فتامل والجواب الفرق بين العام و
الحقيقة فان اكثر العمومات مخصوصة اكثرها كما عرفت فصار حمل اللفظ على العموم
مرجوحا في الظن قبل البحث عن المخصص ولا كذلك الحقيقة فان اكثر الالفاظ
محمول على الحقائق واحتج مشترطوا القطع بانه ان كانت المسألة مما
كثر فيه البحث ولم يطلع على تخصيص فالعادة قاضية بالقطع بانتفائه
اذ لو كان لوجد مع كثرة البحث قطعا وان بحث المجتهد فيها يوجب القطع
بانتفائه ايضا لانه لو اريد بالعام الخاص لنصب لذلك دليل يطلع
عليه فاذا بحث المجتهد ولم يعثر بدليل التخصيص قطع بعدمه والجواب
منع المقدمتين اعني العلم عادة عند كثرة البحث والعلم بالدليل
عند بحث المجتهد فانه كثيرا ما يكون المسألة مما يكثر فيه البحث والعلم
بالدليل عند بحث المجتهد او بحث فيه المجتهد فيحكم ثم يجد ما يرجع
به عن حكمه وهو ظاهر فيما يتعلق بالمخصص

وان لم يكن مما كثر فيه البحث

اذا تعقب المخصص متعددًا سواء كان جملا ام غيرها وصح عوده الى كل
واحد كان الاخير مخصوصًا قطعًا وهل يخص معه الباقي او يختص
هو به اقوال وقد جرت عادتهم بفرض الخلاف والاحتجاج في تعقب
الاستثناء ثم يشيرون في باقي انواع المخصصات الى ان الحال فيها كما
في الاستثناء ونحن نجري على منهجهم حذرًا من فوات بعض الخصوصيات
بالخروج عند الاحتياج الى تغيير اوضاع الاحتجاجات فنقول ذهب
قوم الى ان الاستثناء المتعقب للجمل المتعاطفة ظاهر في رجوعه
الى الجميع وفسره بعضهم بكل واحدة ويحكى هذا القول عن الشيخ
وقال آخرون انه ظاهر في العود الى الاخيرة وقيل بالوقف بمعنى
لا ندري انه حقيقة في اي الامرين وقال السيد المرتضى رضه انه
مشترك بينهما فيتوقف الى ظهور القرينة وهذان القولان موافقان
للقول الثاني في الحكم لان الاخيرة مخصوصة على كل حال نعم يظهر
ثمرة الخلاف في استعمال الاستثناء في الاخراج من الجميع فانه
مجاز على ذلك القول محتمل عند اول هذين حقيقة عند ثانيهما
وفصل بعضهم تفصيلًا طويلًا يرجع حاصله الى اعتماد القرينة
على الامرين واختاره العلامة في التهذيب وليس بجيد لان فرض
وجود القرينة يخرج عن محل النزاع اذ هو فيما عري عنها والذي
يقوى في نفسي ان اللفظ محتمل لكل من الامرين لا يتعين احدهما
الا بالقرينة وليس ذلك لعدم العلم بما هو حقيقة فيه كمذهب الوقف

ولا لكونه مشتركا بينهما مطلقا كما يقوله المرتضى رض وان كنا
في المعنى موافقين له ولو لا تصريحه بلفظ الاشتراك
في اثناء الاحتجاج لم يكن ابعد كلامه للحمل على ما اخترناه فانه
قال والذي اذهب اليه ان الاستثناء اذا تعقب جملًا وصح
رجوعه الى كل واحدة منها لو انفردت فالواجب تجويز رجوعه
الى جميع الجمل كما قال الشافعي وتجويز رجوعه الى ما يليه على ما قال
ابو حنيفة وان لا نقطع على ذلك الا بدليل منفصل او عادة او
امارة وفي الجملة لا يجوز القطع على ذلك بشيء يرجع الى اللفظ
هذا والحال فيما صرنا اليه نظير ما عرفت في مذهبي الوقف و
الاشتراك من الموافقة بحسب القول بتخصيص الاخيرة لكونها
متيقنة التخصيص على كل تقدير غاية ما هناك انه لا يعلم
كونها مرادة بخصوصها او في جملة الجميع وهذا لا اثر له في الحكم
المطلوب كما هو ظاهر والمحتاج الى القرينة في الحقيقة انما هو تخصيص
ما سواها ولنقدم على توجيه المختار مقدمة يسهل بتدبرها كشف
الحجاب عن وجه المرام ويزداد بتذكرها بصيرة في نحو المقام
وهي ان الواضع لا بد له من تصور المعنى في الوضع فان تصور
معنى جزئيا وعين بازائه لفظا مخصوصًا او الفاظا مخصوصة
متصورة تفصيلًا او اجمالًا كان الوضع خاصًا لخصوص التصور
المعتبر فيه اعني تصور المعنى والموضوع له ايضا خاصًا ايضا وهو ظاهر

اعلم ان الوضع عند علماء الاصول ينقسم الى وضع شخصي ووضع نوعي والوضع الشخصي هو ان تصور الواضع معنى جزئيا او كليا وعين بازائه لفظا فان كان آلة الوضع امرا عاما شاملا لجزئيات يسمى الوضع عاما والا فخاصا والوضع النوعي ان تصور معنى جزئيا او كليا وعين بازائه الفاظا متعددة ملحوظة اجمالا فان جعل آلة الوضع امرا عاما شاملا لالفاظ متعددة كالمركب الخبري الشامل لسائر المراكب الخبرية الموضوعة للنسبة الثبوتية والسلبية الخبرية فانه الة الوضع لتلك المراكب بازاء تلك النسب لا انه موضوع لنظيره المعنى العام اذا كان الموضوع له خاصا فان تلك المعاني موضوع لها لا آلة لملاحظة الموضوع له في وضع اللفظ بازائه وحاصل الوضع النوعي يرجع الى وضع القاعدة الكلية كما اشار اليه الشريف في حاشية المطول

لا لبس فيه وان تصور معنى عاما مندرجا تحته جزئيات اضافية او حقيقية فله ان يعين لفظا معلوما او الفاظا معلومة بالتفصيل او الاجمال بازاء ذلك المعنى العام فيكون الوضع عاما لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع له ايضا عاما وله ان يعين اللفظ او الالفاظ بازاء خصوصيات الجزئيات المندرجة تحته لانها معلومة اجمالا اذا توجه العقل اليها بذلك المفهوم العام نحوها والعلم الاجمالي كاف في الوضع فيكون الوضع عاما لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع له خاصا فمن القسم الاول من هذه المشتقات فان الواضع وضع صيغة فاعل مثلا من كل مصدر لمن قام به مدلوله وصيغة مفعول منه لمن وقع عليه وعموم الوضع والموضوع له في ذلك بين ومن القسم الثاني المبهمات كاسم الاشارة فلفظ هذا مثلا موضوع لخصوص كل فرد مما يشار اليه لكن باعتبار تصور الواضع للمفهوم العام وهو كل مشار اليه مفرد مذكر ولم يضع اللفظ لهذا المعنى الكلي بل لخصوصيات تلك الجزئيات المندرجة تحته وانما حكموا بذلك لان لفظة هذا لا يطلق الا على الخصوصيات فلا يقال هذا ويراد واحد مما يشار اليه لا بد في اطلاقه من القصد الى خصوصية معينة ولو كان موضوعا للمعنى العام كرجل لجاز فيه ذلك وهكذا الكلام في الباقي ومن هذا القبيل ايضا وضع الحروف فانها موضوعة باعتبار معنى عام وهو مندرج

نوع من النسبة لكل واحدة من خصوصياته فمن والى وعلى مثلا موضوعات باعتبار الابتداء والانتهاء والاستعلاء لكل ابتداء وانتهاء واستعلاء معين مخصوص وفي معناها الافعال الناقصة واما التامة فلها جهتان وضعها من احدهما عام ومن الاخرى خاص فالعام بالقياس الى ما اعتبر فيها من النسب الجزئية فانها في حكم المعاني الحرفية وكما ان لفظ من موضوعة وضعا عاما لكل ابتداء معين مخصوص كذلك لفظ ضرب مثلا موضوعة وضعا عاما لكل ابتداء معين مخصوص نسبة الحدث الذي دل عليه الى فاعل بخصوصها واما الخاص فبالنسبة الى الحدث وهو واضح واذا تمهد هذا فلنا ان ادوات الاستثناء كلها موضوعة بالوضع العام لخصوصيات الاخراج اما الحرف منها فظاهر واما الفعل فلان الاخراج به انما هو باعتبار النسبة وقد علمت ان الوضع بالاضافة اليها عام واما الاسم فلا بد من قبل المشتق والوضع فيه عام كما عرفت ثم ان فرض امكان عود الاستثناء الى كل واحد يقتضي صلاحية المستثنى لذلك وهو يحصل بامور منها كونه موضوعا وضع الاداة اعني بالوضع العام وهو الاغلب كان يكون مشتقا او اسما مبهما او نحوهما مما هو موضوع كذلك وعلى هذا فاي المعنيين اريد من الاستثناء كان استعماله فيه حقيقة واحتج

في فهم المراد منه الى القرينة كما في نظايره واما العادة فان
افادة المعنى الموضوع بالوضع العام انما هي بالقرينة وليس
ذلك من الاشتراك في شيء لاتحاد الوضع فيه وتعدده في
المشترك لكنه في حكمه باعتبار الاحتياج الى القرينة على ان
بينهما فرقا من هذا الوجه ايضا فان احتياج اللفظ المشترك
الى القرينة انما هو لتعيين المراد لكونه موضوعا لمسميات متناهية
بحيث يطلق ويدل على تلك المسميات اذا كان العلم بالوضع حاصلا
ويحتاج في تعيين المراد منها الى القرينة بخلاف الموضوع
بالوضع العام فان مسمياته غير متناهية فلا يمكن حصول
جميعها في الذهن ولا البعض دون البعض لاستواء نسبة الوضع
البعض اليهما فاحتياجه الى القرينة انما هو لاصل الافادة لا
للتعيين ومنها كونه من الالفاظ المشتركة بحيث يكون صالحا
للعود الى الاخيرة باعتبار معنى والى الجميع باعتبار معنى اخر
وحكمه حكم المشترك وقد اتضح بهذا بطلان القول الاخير
مطلقا فانه لا تعدد في وضع المفردات غالبا كما عرفت ولا
دليل على كون الهيئة التركيبية موضوعة وضعا متعددا لكل
من الامرين كما ظهر فساد القولين بالعود الى الجميع مطلقا
والى الاخيرة مطلقا مع كون الوضع في الاصل للعموم
وعدم ثبوت خلافه واحتج المرتضى ره بوجوه الاول ان

المراد منه صح

القائل اذا قال لغيره اضرب غلماني والق اصدقائي الا واحدا
يحسن ان يستفهم الواحد من الجملتين او من جملة واحدة ولم يستفهم
لم يحسن الا مع احتمال اللفظ والشركة الثاني ان الظاهر
استعمال اللفظ في معنيين مختلفين من غير ان يقوم دلالة
على انها متجوز بها في احدهما انه حقيقة في احدهما فيهما ولا خلاف
في انه لو وجد في القران واستعمال اهل اللغة استثناء تعقب
جملتين عاد اليهما تارة وعاد الى احديهما اخرى وانما يدعي
من خصه باحديهما انه اذا عاد اليهما فلدلالة لو دلت ومن ارجعه
اليهما انه اذا اختص بالجملة التي تليه فلدلالة وعلى هذا من الجانبين
اعتراف بانه مستعمل في الامرين فاذا كان الامر على هذا فيجب ان
يكون تعقب الاستثناء الجملتين محتملا لرجوعه الى الاقرب
كان محتملا لعموم الامرين وحقيقة في كل واحد منهما ولا يجوز
القطع على احد الامرين الا بدلالة منفصلة الثالث انه لا بد في
الاستثناء المتعقب لجملتين من ان يكون اما راجعا اليهما
معا او الى واحدة منهما لانه من المحال ان لا يكون راجعا الى شيء
منهما وقد نظرنا في كل شيء يعتمده من قطع على رجوعه اليهما فلم
نجد فيه دلالة على وجوب ما ادعاه ونظرنا ايضا فيما يتعلق
به من قطع على عوده الى الاقرب اليه من الجملتين من غير تجاوز
لها فلم نجد فيه ما يوجب القطع على اختصاصه بالجملة التي تليه

المخاطب هل اراد استثناء صح

انهما

لا اليهما

دون ما تقدمها وجمع عدم القطع على كل حال واحد من
الامرين ان نقف فيها ولا نقطع على شيء منهما الا بدليل الرابع
ان القائل اذا قال ضربت غلماني واكرمت جيراني واخرجت
زكوتي قائما او قال صباحا او مساء او في مكان كذا احتمل
ما عقب بذكره من الحال وظرف الزمان او ظرف المكان
ان يكون العامل فيه والمتعلق به جميع ما عدد من الافعال
كما يحتمل ان يكون المتعلق به ما هو اقرب اليه وليس لسامع
ذلك ان يقطع على ان العامل فيما عقب بذكره الكل ولا البعض
الا بدليل غير الظاهر وكذلك يحتمل في الاستثناء والجامع
بين الامرين ان كل واحد من الاستثناء والحال والظرف
الزمانية والمكانية فضلة في الكلام ياتي بعد تمامه
واستقلاله وليس لاحد ان يرتكب ان الواجب فيما
ذكرناه القطع على ان العامل فيه جميع الافعال المتقدمة الا ان
يدل دليل على خلاف ذلك لان هذا من تكبير مكابرة
ودفع للمتعارف ولا فرق بين من حمل نفسه عليه وبين من
قال بل الواجب القطع على ان الفعل الذي تعقبه الحال
او الظرف هو العامل دون ما تقدمه وانما نعلم في بعض
المواضع ان الكل عامل بدليل والجواب اما عن الاول
فبالمنع من اختصاص حسن الاستفهام بالاشتراك بل المقتضي

لحسنه

لحسنه هو الاحتمال سواء كان بواسطة الاشتراك او لكونه
موضوعا بالوضع العام او لعدم معرفة ما هو حقيقة
فيه كما يقول اهل الوقف او لغير ذلك من الاسباب
المقتضية له واما عن الثاني فانه على تقدير تسليمه انما يدل
على كون اللفظ حقيقة في الامرين لا على الاشتراك لجواز
كونه موضوعا بوضع واحد كما قلناه ولا بد في الاشتراك
من وضعين واما عن الثالث فان عدم الدليل المعتبر
على تحتم عوده الى الجميع او اختصاصه بالاخيرة لا يقتضي
المصير الى الاشتراك بل يتردد الامر بينه وبين ما قلنا و
بين الوقف واما عن الرابع فبانه قياس في اللغة مع انه لا
يدل على الاشتراك بل على الاعم منه ومما قلناه حجة
القول الى الرجوع الى الجميع امور ستة احدها ان
الشرط المتعقب للجمل يعود الى الجميع فكذا الاستثناء بجامع
عدم استقلال كل منهما بنفسه واتحاد معنيهما فان قوله
تعالى في اية القذف الا من تاب جار مجرى قوله ان لم
يتوبوا وثانيها ان حرف العطف يصير الجمل المتعددة في
حكم الواحدة اذ لا فرق بين قولنا رايت زيد بن عبد الله
ورايت زيد بن عمرو وبين قولنا رايت الزيدين واذا
كان الاستثناء الواقع عقيب الجملة الواحدة راجعا اليها لا

مجد فكذلك ما هو بحكمها وثالثها ان الاستثناء بمشية الله
اذا تعقب جملاً تعود الى جميعها بلا خلاف فكذلك الاستثناء
بغيره والجامع بينهما ان كلا منهما استثناء وغير مستقل و
رابعها ان الاستثناء صالح للرجوع الى كل واحدة من الجمل
والحكم باولوية البعض تحكم فيجب عوده الى الجميع كما ان
الفاظ العموم لما لم يكن تناولها البعض اولى من اخر تناولت
الجميع وخامسها ان طريقة العرب الاختصار وحذف فضول
الكلام ما استطاعوا فلا بد لهم حيث يتعلق ارادة الاستثناء
بالجمل المتعددة من ذكره بعدها مريدين به الجميع حتى كانهم
ذكروه عقيب كل واحدة اذ لو كرر بعد كل جملة لاستهجن وكان
مخالفا لما ذكر من طريقتهم الا ترى انه لو قيل في اية القذف
مثلا ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا الا الذين تابوا واولئك هم
الفاسقون الا الذين تابوا لكان تطويلا مستهجنا فاقيم
فيها مقام ذلك ذكر التوبة مرة واحدة عقيب الجملتين وسادسها
ان لواحق الكلام وتوابعه من شرط او استثناء يجب ان
تلحقه ما دام الفراغ منه لم يقع فما دام متصلا لم ينقطع فالكلام
لاحقه به ومؤثرة فيه فالاستثناء المعقب للجمل المتعاطفة
المعطوف بعضها على بعض يجب ان يؤثر في جميعها والجواب

عن الاول المنع من ثبوت الحكم في الاصل بل هو محتمل كما قلنا في

الاستثناء ولو سلم فهو قياس في اللغة وعن الثاني انه قياس
كالاول وعن الثالث بان ذكر المشية عقيب الجمل ليس باستثناء
ولا شرطا لانه لو كان استثناء لكان فيه بعض حروفه ولو
كان شرطا على الحقيقة لما صح دخوله على الماضي وقد يذكر
المشية في الماضي وقول القائل حججت وزرت ان شاء الله
وانما ادخل المشية في هذه المواضع ليقف الكلام عن النفوذ
والمضي لغير ذلك فان قيل كيف اقتضى تعقب المشية اكثر من جملة
وقوف حكم الجميع ولم يحتمل التعلق بالاخيرة فقط قلنا
لولا نقلهم الاجماع على ذلك لكان القول باحتماله ممكنا لكنهم
نقلوا الاجماع الا مد على ان حكم الجميع يقف وعن الرابع ان
صلاحيته للجميع لا يوجب ظهوره فيه وانما يقتضي التجويز لذلك
والشك فيه فرقا بين ما يصح عوده اليه وبين ما لا يصح وتناول
الفاظ العموم للجميع ليس باعتبار صلاحيتها لذلك بل لانها
موضوعة للشمول والاستغراق وجوبا فلا وجه للتشبيه
بها في هذا المقام وانما يحسن ان يشبه بالجمع المنكر فانه صالح
للجميع ومع ذلك ليس بظاهر فيه ولا في شيء مما يصلح له من مراتب
الجمع الا ترى ان القائل اذا قال رايت رجالا كان كلامه صالحا
لارادة البيض والسود والطوال والقصار ولا يظهر منه مع
ذلك انه اراد كل من صلح هذا اللفظ له وعن الخامس انهم

كما يدون الاستثناء من كل جملة فيحصرون بذكر ما يدل على
مرادهم فى اواخر الجمل اهرباً من التطويل بذكر عقيب كل جملة كذلك
ويدون الاستثناء من الجملة الاخيرة فقط فلا بد من القرينة
فى الحكم بالاختصار وعدمه وعن السادس ان اعتبار الاتصال
فى الكلام وعدم الفراغ منه بالنسبة الى اللواحق كالشرط و
الاستثناء والتشبيه انما هو لصحة اللحوق والتاثير فيه ليتميز حكم
ما يصح لحوقه بالكلام مما لا يصح لا لصيرورتها ظاهرة فى التعلق
بجميعه وان كان بعضه منفصلا وبعيدا عن محل المؤثر واحتج
من خصص بالاخيرة بوجوه الاول ان الاستثناء خلاف الاصل
لاشتماله على مخالفة الحكم الاول فالدليل يقتضي عدمه تركنا
العمل به فى الجملة الواحدة لدفع محذور الهذرية فيبقى الدليل فى
سائر الجمل سالما عن المعارض وانما خصصنا الاخيرة لكونها
اقرب ولانه لا قائل بالعود الى غير الاخيرة خاصة الثانى ان
المقتضى لرجوع الاستثناء الى ما تقدم من عدم استقلاله بنفسه
ولو استقل لما علق بغيره وبما علقناه بما يليه استقل وافاد
فلا معنى لتعليقه بما بعد غيره اذ لو جاز مع افادته واستقلاله
ان يعلق بغيره لوجب فيه لو كان مستقلا بنفسه ان يعلق بغيره
الثالث ان من حق العموم المطلق ان يحمل على عمومه وظاهره
الا لضرورة تقتضي خلاف ذلك ولما خصصنا الجمل التى

يليها الاستثناء بالذكر لم يجز تخصيص غيرها ولا ضرورة الرابع
انه لو رجع الاستثناء الى الجميع فان اضمر مع كل جملة استثناء
لزم مخالفة الاصل وان لم يضمر كان العامل فيما بعد الاستثناء
اكثر من واحد ولا يجوز تعدد العامل على معمول واحد فى
اعراب واحد لنص سيبويه عليه وقوله حجة ولئلا يجتمع المؤثران
المستقلان على الاثر الواحد الخامس انه لا خلاف فى ان
الاستثناء من الاستثناء يرجع الى ما يليه دون ما تقدمه
فاذا قال القائل ضربت غلمانى الا ثلثة الا واحداً كان الاول
المستثنى راجعاً الى الجملة التى يليه دون ما تقدمها فكذا فى
غيره دفعا للاشتراك السادس ان الظاهر من حال المتكلم
انه لم ينتقل من الجملة الاولى الى الثانية الا بعد استيفاء غرضه
منها كما لو سكت فانه يكون دليلا على استكمال الغرض من
الكلام وكما ان السكوت يحول بين الكلام وبين لواحقه
فيمنع من تعلقها به فكذلك الجملة الثانية حائلة بين الاستثناء
وبين الاولى فيكون مانعة من تعلقه بها والجواب عن الاول
انه ان كان المراد بمخالفة الاستثناء للاصل انه موجب للتجوز
فى لفظ العام والاصل الحقيقة فله جهة صحيحة لكن تعلقه بمخالفة
الحكم الاول فاسد اذ لا مخالفة فيه للحكم بحال اما على القول
بان الاستثناء اخراج من اللفظ بعد الارادة بتمام معناه وقبل

الحكم والاسناد كما هو راى المحققين المتاخرين فقط وكذا على
القول بان المجموع من المستثنى منه والمستثنى مع الاداة عبارة
عن الباقي فله اسمان مفرد ومركب واما على القول بان المراد
بالمستثنى منه ما بقي بعد الاستثناء مجازا والاستثناء قرينة
وهو مختار اكثر المتقدمين فلان الحكم لم يتعلق بالاصالة
الا بالباقي فلا مخالفة بحسب الحقيقة وقوله ان ترك العمل
بالدليل يعني الاصل في الجملة الواحدة لدفع محذور الهذرية
هذه فان الخروج عن اصالة الحقيقة والمصير الى المجاز عند
قيام القرينة مما لا يشوبه شوب الريب ولا يعتريه سمة الشك
وتعلق الاستثناء بالاخيرة في الجملة مقطوع به فتعليل
ترك العمل بالاصل بدفع محذور الهذرية فضول بل غفلة
وذهول لان دفع الهذرية لو صلح بمجرده سببا للخروج عن
الاصل لقبل الاستثناء وان انفصل في النطق عرفا وانقطع
عن المستثنى منه حسا بل وغيره من اللواحق ايضا والبديهة
تنادي بفساده وان كان المراد ان الظاهر من المتكلم باللفظ
العام ارادة العموم والاستثناء مخالف لهذا الاصل يعني
القاعدة او استصحاب هذه الارادة فتوجه المنع اليه ظاهر
لان الاتفاق واقع على ان للمتكلم ما دام متشاغلا بالكلام
ان يلحق به ما شاء من اللواحق وهذا يقتضي وجوب توقف

السامع عن الحكم بارادة المتكلم ظاهر اللفظ حتى يتحقق
الفراغ وينفي احتمال ارادة غيره ولو كان صدور اللفظ
بمجرده مقتضيا للحمل على الحقيقة لكان التصريح بخلافه قبل
فوات وقته منافيا له ووجب رده ويمشي ذلك الى الاخيرة
ايضا ولا يجدي معه دفع محذور الهذرية لما عرفت فنعلم
ان المقتضي لصحة اللواحق وقبولها مع الاتصال انما هو نص
الواضع على ان المريد للعدول عن الظاهر ان ياتي بدليله في
حال تشاغله بالكلام حيث شاء منه فما لم يقع الفراغ لم يجز
للسامع الحكم بارادة الحقيقة لبقاء مجال الاحتمال نعم لما
كان الغرض قد يتعلق بتخصيص الاخيرة فقط كما يتعلق بتخصيص
الجميع بطريق الاختصار واللفظ صالح بحسب وضعه لكل
من الامرين لم يحصل الجزم بالعود الى الكل الا بالقرينة
وكان تعلقه بالاخيرة محققا للزومه على كلا التقديرين
وصح التمسك في انتفاء التعلق بالباقي بالاصل الى ان يعلم
الناقل عنه وليس هذا من القول بالاختصاص بالاخيرة في
شيء وان قد عرض اشتباهه عليك فاستوضحه بالندب
في صيغة الامر فانها على القول باشتراكها بين الوجوب والندب
اذا وردت مجردة عن القرائن تدل على الندب وذلك لان
اقتضاءها كون الفعل راجحا امر متيقن وما زاد عليه
2

مشكوك فيه ومتمسك في تعيينه بالاصل لكونه زيادة في التكليف
غير انه اذا قامت القرينة على ارادته كان استعمال اللفظ فيه واقعاً
في محله غير منتقل به عنه الى غيره كما يقول من ذهب الى كونه حقيقة
في الندب فقط وهذا ما يفرق بين القولين حيث ان الاحتياج
الى القرينة بحسب الحقيقة على القول بالاشتراك انما هو في الحمل على الوجوب
وهكذا الحال عند من يقول بانها حقيقة في الندب وعند بعض
الاصوليين القول بالاشتراك في فرق الوقف انما هو بالنظر الى نفس
اللفظ حيث لم يقطعوا على ارادة الندب بخصوصه منه وذلك
لا ينافي الدلالة عليه بالاعتبار الذي ذكرناه وحالنا فيما نحن فيه
هكذا فانا لا نقطع بعلم اقصد المتكلم الكل او الاخيرة وحدها
لكنا نعلم ان الاخيرة مقصودة على كل حال فالشك في قصد غيرها
ولو فرض ان المتكلم نصب قرينة على ارادة الكل لم يكن خارجاً
عندنا عن موضوع اللفظ ولا عادلاً عن حقيقته بل كان مستعملاً
له فيما هو موضوع له عموماً ويلزم من قال باختصاص الاخيرة
ان يكون المتكلم بارادته ما مع الثاني متجوزاً ومتعدياً عن موضوع
اللفظ الى غيره وهذا بعيد جداً بعدما علمت من عموم الوضع
في المفردات وانتفاء الدليل في كلامه وفي الواقع على كون الهيئة
التركيبية موضوعة للتعلق بالاخيرة فقط على انه لو ثبت ذلك لاشكل
جواز التجوز بها في الاخراج عن الجميع لتوقفه على وجود العلاقة و

في تحققها نظر وقد مر غير مرة ان علاقة الكل والجزء بالنسبة الى
استعمال الجزء في الكل ليست على اطلاقها بل لها شرائط وهي ههنا
مفقودة والجواب عن الثاني ان حصول الاستقلال بتعلقه
بالاخيرة انما يقتضي عدم القطع بالتعلق بغيرها ونحن نقول به اذ
العود الى الجميع عندنا وعند السيد رض عنه محتمل لا واجب واما
قوله لو جاز مع افادته واستقلاله الخ وظاهر البطلان لان ما
يستقل بنفسه ولا يتعلق له بغيره وجوباً ولا جوازاً لا يجوز ان يعلق
بغيره قطعاً بخلاف ما نحن فيه فانه من الجائز مع حصول الاستقلال
بالتعلق بالاخيرة ان يتعلق بالجميع وان لم يكن لازماً قال علم
الهدى رض مشيراً الى هذه الحجة في جملة جوابه عنها وهذه الطريقة
يجعل المستدل بها ان لا يقطع بالظاهر من غير دليل على ان
الاستثناء ما يتعلق بما تقدم ويقتضي ان يتوقف في ذلك كما نحن
نذهب اليه لانه يبني دليله على ان الاستقلال يقتضي ان لا يجب تعلقه
بغيره وهذا صحيح غير انه وان لم يجب فهو جائز فمن اين قطع على
ان هذا الذي ليس بواجب لم يرده المتكلم وليس فيما اقتصر عليه دلالة
على ذلك وعن الثالث بنحو الجواب عن الثاني فانه غاية ما دل عليه
انه لا يجوز القطع على تخصيص غير الاخيرة بمجرد اللفظ ونحن نقول
به لكنه مع ذلك محتمل ولا سبيل الى منعه وعن الرابع انا نمنع عدم
الاضمار قوله يلزم ان يكون العامل فيما بعد الاستثناء اكثر من واحد

قلنا ثم وانما يلزم ذلك لو كان العامل في المستثنى هو العامل
في المستثنى منه وهو في موضع المنع ايضًا لضعف دليله ومذهب
جماعة من النحاة ان العامل في المستثنى هو الا لقيام معنى الاستثناء
بها والعامل ما به يتقوم المعنى المقتضي لكونها نائبة عن استثنى
كما ان حرف الندا نائب عن انادي وهو المتجه سلمنا لكن نمنع
عدم جواز اجتماع العاملين على المعمول الواحد فانهم لم ينقلوا
له حجة يعتد بها وانما ذكر نجم الائمة رض انهم حملوها على المؤثرات
الحقيقية وضعفه ظاهر وقد جوزوا في العلل الشرعية الاجتماع
لكونها معرفات والعلل الاعرابية كذلك فانما هي علامات و
ما نقل عن سيبويه من النص عليه لا حجة فيه مع انه قد عورض بنص
الكسائي على الجواز وقول الفراء في باب التنازع مشهور وحكم
فيه بالتشريك بين العاملين في العمل اذا كان مقتضاهما واحدًا
كاعطاني واكرمني الامير واعطيت واكرمت الامير فالفعلان
في المثالين مشتركان في رفع الفاعل ونصب المفعول من غير تنازع
ووافقه على ذلك بعض محققي المتاخرين مستدلا عليه باصالة
الجواز وانتفاء المانع سوى توهم توارد المؤثرين على اثر واحد و
هو مدفوع بان العامل عندهم كالعلامة ويجوز تعدد العلامات
قال ويدل على جوازه من حيث اللغة انهم يخبرون عن الشيء الواحد
بامرين متضادين نحو هذا حلو حامض ولا يجوز خلوهما من الضمير

انتفا فاما في كل واحد منهما بخصوصه او في احدهما بعينه
دون الاخر او فيهما ضمير واحد بالاشتراك والاول باطل قطعًا
لانه يقتضي كون كل واحد منهما محكومًا به على المبتدأ وهو جمع
بين الضدين والثاني هو يستلزم انتفاء الخبرية عن الخالي من الضمير
واستقلال ما فيه الضمير بها وهو خلاف المفروض والثالث هو
المط ثم اية نحو سيبويه قام زيد وذهب عمرو الظريفان والعامل
في الصفة هو العامل في الموصوف ولا يذهب عليك ان هذا
الحكم المنقول عن سيبويه هنا يخالف ما نقل عنه ثم من النص على
عدم الجواز وقد نقل هذا الحكم ايض نجم الائمة ره عن الخليل
وسيبويه ونقل عن سيبويه القول بان العامل في الصفة هو
العامل في الموصوف وارتضاه والجواب عن الخامس ان
الاستثناء انما وجب رجوعه الى ما يليه دون ما تقدمه لان
تعليقه بالامرين يقتضي الغاءه وانتفاء فائدته فان القائل
اذا قال لك عندي عشرة دراهم الا درهمين كان المفهوم من
اللفظ الاقرار بالثمانية فاذا قال عقيب ذلك الا درهما رجع
الاقرار الى تسعة لكونه مخرجا من الدرهمين اللذين
وقع استثناؤهما من العشرة ولو عاد الدرهم المستثنى مع ذلك
الى العشرة كان وجوده كعدمه لاخراجه منهما مثل ما ادخل ولم
يفدنا غير ما استفدناه بقوله على عشرة الا درهمين وهو

الاقرار بالثانية من غير زيادة عليها او نقصان بخلاف ما
لو جعلناه راجعا الى ما للغير فقط فانه يرد الى الاقرار بالتسعة
معه وذلك ظاهر وعن السادس بالمنع من انه لم يستفد عن الاول
الا بعد استيفاء غرضه منها وهل هو الا عين المتنازع فيه وبه يعلم
فساد القول بحيلولة الجملة الثانية بين الاستثناء وبين الاولى
فانه مصادرة اذا عرفت ذلك كله فاعلم ان حكم غير الاستثناء
من المخصصات المتعقبة بحيث يصلح لكل واحد منه حكم الاستثناء
خلافا وترجيحا وحجة وجوابا غير ان بعض من قال بعود الاستثناء
الى الاخيرة حكم بعود الشرط الى الجميع لخيال فاسد والزام فيه
وانت اذا امعنت النظر في الحجج السابقة لم يشتبه عليك طريق فيها
الى هنا ومنه المختار منها عن المزيف ذهب جماعة من
الناس الى ان العام اذا تعقبه ضمير يرجع الى بعض ما تناوله كان
ذلك تخصيصا له واختاره العلامة في تهذيب وحكى المحقق عن الشيخ
انكار ذلك وهو قول جماعة من العامة واختار هو التوقف و
العلامة في النهاية وهو مذهب المرتضى ره ولا اشكال فيه
ومثاله والمطلقات يتربصن بانفسهن ثم قال وبعولتهن احق
بردهن والضمير في بردهن للرجعيات فعلى الاول يخص الحكم بالتربص
بهن وعلى الثاني لا يخص بل يبقى على عمومه للرجعيات والبائنات
وعلى الثالث يتوقف وهذا هو الاقرب لنا ان في كل من الاحتمالين

التخصيص وعدمه ارتكابا للمجاز اما الاول فلان اللفظ العام
حقيقة في العموم فاستعماله في الخصوص مجاز كما عرف وهو ظ
واما الثاني فلان تخصيص الضمير مع بقاء المرجع على عمومه يجعله
مجازا اذ وضعه على المطابقة للمرجع فاذا خالفه لم يكن جاريا على
مقتضى الوضع وكان مسلوكا به سبيل الاستخدام فان من انواعه
ان يراد بلفظ معناه الحقيقي وبضميره المعنى المجازي وما نحن فيه
منه اذ قد فرض ارادة العموم من المطلقات وهو المعنى الحقيقي
لها واريد من ضميره المعنى المجازي اعني الرجعيات واذا ظهر هذا
فلا بد في الحكم بترجيح احد المجازين على الآخر من مرجح والا فالواجب
التوقف فان قلت تخصيص العام اعني المظهر وصيرورته مجازا
يستلزم تخصيص المضمر وصيرورته مثله ولا كذلك العكس فان
تخصيص المضمر لا يتعدى الى العام ولا يقتضي مجازيته فبان ان
المجاز اللازم من تخصيص العام اكثر مما يستلزمه تخصيص الضمير لكون
الاول واحدا والثاني متعددا قلت هذا مبني على ان وضع الضمير
لما كان المرجع ظاهرا فيه حقيقة له لا لما يراد بالمرجع وان كان معنى
مجازيا له فانه يتحقق المجاز في المضمر ايضا على تقدير تخصيص العام
لكونه مرادا به خلاف ظاهر المرجع وحقيقته وضعا وذلك خلاف التحقيق
والاظهر ان وضعه لما يراد بالمرجع فاذا اريد بالعام الخصوص
لم يكن الضمير عاما حتى يلزم تخصيصه وصيرورته مجازا فليس هناك

المجاز واحد على التقديرين وما قيل من ان اللازم لعدم التخصيص هو الاضمار لان التقدير في المبيح وبعولتهن بعضهن وكذا في نظائرها واما مع التخصيص فهو اللازم وقد يقرر ان التخصيص خير من الاضمار فضعفه ظ بعد ما قررناه اذ لا حاجة الى اضمار البعض بل تجوز في الضمير غير فالتعارض انما هو بين التخصيص والمجاز والظاهر تساويهما وان ذهب بعضهم الى رجحان التخصيص احتج الاولون بان تخصيص الضمير مع بقاء عموم ما هو له يستلزم مخالفة الضمير للمرجوع اليه وانه بط وجوابه منع بطلان المخالفة مطلقا كيف وباب المجاز واسع وحكم الاستخدام شائع بحر الشيخ وتابعيه ان اللفظ عام يجب اجراؤه على عمومه ما لم يدل على تخصيصه دليل ومجرد اختصاص الضمير العائد في الظاهر اليه لا يصلح لذلك لان كلا منهما لفظ مستقل براسه فلا يلزم من خروج احدهما عن ظاهره وصيرورته مجازا خروج الاخر وصيرورته كذلك والجواب المنع من عدم الصلاحية فان اجراء الضمير على حقيقته التي هي الاصل اعني المطابقة للمرجع يستلزم تخصيص المرجع لكن لما كان ذلك معيضا للتجوز في لفظ العام فلا يجدي الفرار عن مجازية الضمير بتقدير اختصاص التخصيص وبقاء المرجع على حاله في العموم ولم يكن ثمة مرجح لاحد المجازين على الاخر لاجرم وجب التوقف

لا ريب في جواز تخصيص العام بمفهوم الموافقة وفي جوازه بما هو حجة من مفهوم المخالفة خلاف والاكثرون على جوازه وهو الاقوى لنا انه دليل شرعي عارض مثله وفي العمل به جمع بين الدليلين فيجب احتج المخالف بان الخاص انما يقدم على العام لكون دلالته على ما تحته اقوى من دلالة العام على ذلك الخاص وان تجيز الاقوى ظاهرة وليس الامر هنا كذلك فان المنطوق اقوى دلالة من المفهوم وان كان المفهوم خاصا فلا يجب حمله عليه والجواب منع كون دلالة العام بالنسبة الى خصوصية الخاص اقوى من دلالة مفهوم المخالفة مطلقا بل التحقيق ان اغلب صور المفهوم التي هي حجة او كلها لا تقصر في القوة عن دلالة العام على خصوصيات الافراد سيما بعد شيوع تخصيص العمومات لا خلاف في جواز تخصيص الكتاب بالخبر المتواتر ووجهه ظاهر ايضا واما تخصيصه بالخبر الواحد على تقدير العمل به فالاقرب جوازه مطلقا وبه قال العلامة وجماعة من العامة وحكى المحقق ره عن الشيخ وجماعة منهم انكاره مطلقا وهو مذهب السيد ره فانه في اثناء كلامه على انا لو سلمنا ان العمل قد ورد الشرع به لم يكن في ذلك دلالة على جواز التخصيص بها ومن الناس من فصل فاجازه ان كان العام خص من قبل بدليل قطعي متصلا كان

او منفصلا وقيل ان كان العام قد خص بدليل منفصل
سواء كان قطعيا ام ظنيا وتوقف بعض والبيه ميل المحقق
لكنه بناه على منع كون خبر الواحد دليلا على الاطلاق فان
الدلالة على العمل به الاجماع على استعماله فيما لا يوجد عليه
دلالة فاذا وجدت الدلالة القرآنية سقط وجوب العمل به
لنا انهما دليلان تعارضا فاعمالهما ولو من وجه اولى ولا ريب
ان ذلك لا يحصل الا مع العمل بالخاص اذ لو عمل بالعام لبطل الخاص
ولغى بالمرة احتج المانع بوجهين احدهما ان الكتاب قطعي و
خبر الواحد ظني والظن لا يعارض القطع لعدم مقاومته فيلغى
والثاني انه لو جاز التخصيص به لجاز النسخ ايضا والتالي باطل
اتفاقا فالمقدم مثله بيان الملازمة ان النسخ نوع من التخصيص
فانه تخصيص في الازمان والتخصيص المطلق اعم منه فلو جاز
التخصيص بخبر الواحد لكان العلة اولوية تخصيص العام على
الغاء الخاص وهو قائم في النسخ والجواب عن الاول ان التخصيص
وقع في الدلالة لانه دفع للدلالة في بعض الموارد وهي ظنية
وان كان المتن قطعيا فلم يلزم ترك القطعي بالظني بل هو ترك
للظني بالظني وبتقرير اخر وهو ان عام الكتاب وان كان قطعي
النقل لكنه ظني الدلالة وخاص الخبر وان كان ظني النقل لكنه
قطعي الدلالة فصار لكل قوة من وجه فتساويا فتعارضا
وضعف من وجه

فوجب الجمع بينهما وعن الثاني ان الاجماع الذي ادعيتموه هو
الفارق بين النسخ والتخصيص على ان التخصيص اهون من
النسخ ولا يلزم من تأثير الشيء في الضعيف تأثيره في القوي
بل يتأمل حجة المفصلين ان الخاص ظني والعام قطعي فلا
تعارض الا ان يضعف العام وذلك عند الفريق الاول بان
يدل دليل قطعي على تخصيصه فيصير مجازا وعند الفريق
الثاني بان يخص بمنفصل لان المخصص بالمنفصل مجاز عندها
دون المتصل والقطعي يترك بالظني اذا ضعف بالتجوز اذ
لا يبقى قطعيا لان نسبته الى جميع مراتب التجوز بالجواز سواء
وان كان ظاهرا في البعض فارتفع مانع القطع والجواب بمثل
ما تقدم فان التخصيص يقع في الدلالة وهي ظنية ولا ينافيه
قطعية المتن واحتج المتوقف بان كلا منهما قطعي من وجه
ظني من اخر كما ذكرنا فوقع التعارض فوجب التوقف والجواب
يرجح الخبر بان في اعتباره جمعا بين الدليلين واعتبار
الكتاب ابطال الخبر بالكلية والجمع اولى من الابطال هنا
ودفع ما قاله المحقق هنا يعلم مما نذكره في محله من بحث
الاخبار ان شاء الله تعالى **خاتمة** في بناء العام على الخاص
اذا ورد عام وخاص متنافيا الظاهر فاما ان يعلم تاريخهما
او لا وللاول اما مقترنين او لا والثاني اما المقدم العام او

للخاص فهذه اقسام اربعة   ان يعلم الاقتران و

يصح بناء العام على الخاص بلا خلاف يعبأ به الثاني

ان يقدم العام فان كان ورود الخاص بعد حضور وقت

العمل بالعام كان ناسخا له وان كان قبله بني على جواز تاخير

بيان العام فمن جوّزه جعله تخصيصا وبيانا كالاول و

هو الحق وغير المجوزين بين قائل بانه يكون ناسخا وهم

من لا يشترط في جواز النسخ حضور وقت العمل وبين راد له

وهم المانعون من النسخ قبل حضور الوقت وسياتي تحقيق

ذلك   ان يقدم الخاص والاقوى ان العام مبني

عليه ايضا وفاقا للمحقق والعلامة واكثر الجمهور وقال قوم انه

يكون ناسخا للخاص وعزاه المحقق الى الشيخ وهو الظاهر

من كلام علم الهدى وصريح ابي المكارم ابن زهرة لنا

انهما دليلان تعارضا والعمل بالعام يستلزم الغاء الخاص

ان كان وروده قبل حضور وقت العمل به ونسخه ان كان

بعده ولا كذلك العمل بالخاص فانه انما يستلزم دفع دلالة العام

على بعض جزئياته وجعله مجازا فيما عداه وهو هين عند

ذينك المحذورين فكان اولى بالترجيح وما يقال من ان

العمل بالعام على تقدير التاخر عن وقت العمل بالخاص يستلزم

نسخه والنسخ تخصيص في الازمان وليس التخصيص في الاعيان

العام باولى من التخصيص في الازمان للخاص وضعفه ظاهر

لان من جوه ترجيح التخصيص بالنسبة الى التخصيص بالمعنى المعروف

لا مساغ لانكارها ومجرد الاشتراك في مسمى التخصيص نظرا

الى المعنى لا يقتضي المساواة كيف وقد بلغ التخصيص في الشيوع

والكثرة الى حد قيل معه ما من عام الا وقد خص كما مر وجهة

القول بالنسخ وجهان احدهما ان القائل اذا قال اقتل زيدا

ثم قال لا تقتلوا المشركين فهو بمثابة ان يقول لا تقتل زيدا

ولا عمروا الى ان ياتي على الافراد واحدا بعد واحد وهنا

اختصار لذلك المطول واجمال لذلك المفصل ولا شك

انه لو قال لا تقتل زيدا لكان ناسخا لقوله اقتل زيدا فكذا

ما هو بمثابته والثاني ان المخصص للعام بيان له وكيف

يكون متقدما عليه والجواب عن الاول المنع من التساوي

فان تعدد الجزئيات وذكرها بالخصوص يمنع من تخصيص

بعضها لما فيه من المناقضة بخلاف ما اذا كانت مذكورة باللفظ

العام فان التخصيص ممكن فلا يصار الى النسخ لما بيناه من

اولوية التخصيص بالنسبة اليه ولان النسخ رفع والتخصيص

لا رفع فيه وانما هو دفع والدفع اهون من الرفع وعن الثاني

بانه استبعاد محض اذ لا امتناع في ان يرد كلام ليكون بيانا

للمراد بكلام اخر يرد بعده وحقيقته انه متقدم ذاته ومتاخر

وصف كونه بيانا له ولا ضير فيه اذا عرفت هذا فاعلم ان المحقق
عند نقله القول بالنسخ هٰهنا عن الشيخ علله بانه لا يجوز تأخير
البيان وكانه يريد عدم جواز اخلاء العام عند ارادة
التخصيص من دليل عليه مقارن له وان كان قد تقدم
عليه ما يصلح للبيان والا فلا معنى لجعل صورة التقدم
من تأخير البيان والجواب على هذا عن هذا التعليل اولا انا
لا نسلم عدم جواز تأخير البيان وثانيا انه على تقدير تسليمه
لا يكون البيان متأخرا ولم يتعرض السيدان هٰهنا للاحتجاج على
ما صارا اليه ولعله مثل احتجاج الشيخ فانهما يشترطان المقارنة
في التخصيص   ان جهل التاريخ وعندنا انه يعمل
مع الخاص ايضا لانه لا يخرج في الواقع عن احد الاقسام السابقة
وقد بينا الحكم في جميعها العمل بالخاص وما قيل من ان الخاص
المتأخر ان ورد قبل حضور وقت العمل بالعام كان مخصصا
وان ورد بعده كان ناسخا فان كانا قطعيين او ظنيين
او العام ظنيا والخاص قطعيا وجب ترجيح الخاص على العام
لتردده بين ان يكون مخصصا وناسخا وان كان العام قطعيا
والخاص ظنيا فاما ان يكون الخاص مخصصا او ناسخا وعلى الاول
يعمل بالخاص ايضا واما على الثاني فلا يعمل به لكونه مردودا
فيتردد الخاص مع جهل التاريخ بين ان يكون مخصصا او

بين ان يكون ناسخا مقبولا او بين ان يكون ناسخا مردودا فكيف
يقدم والحال هذه على العام فجوابه ان احتمال النسخ معلق على
ورود الخاص بعد حضور وقت العمل واحتمال التخصيص
مطلق فمع جهل الحال لا يعلم حصول الشرط والاصل يقتضي
عدمه الى ان يدل على وجوده دليل والمشروط عدم عند
عدم شرطه فلا يصلح احتمال النسخ لمعارضة احتمال التخصيص
لا يقال هٰهنا معارض بمثله فنقول ان احتمال التخصيص
مشروط بورود الخاص قبل حضور وقت العمل وذلك غير
معلوم حيث يجهل الحال فيتمسك في نفيه بالاصل ويلزم
منه نفي المشروط الذي هو التخصيص لانا نقول قد علم مما مر
رجحان التخصيص على النسخ وانه اذا تردد الامر بينهما يكون
التخصيص هو المقدم ولا يصار الى النسخ حيث يمنع التخصيص
كما في صورة تأخر الخاص عن وقت العمل فان التخصيص يمتنع
لاستلزامه تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو غير جائز
وهنا يقتضي المصير الى التخصيص حيث لا يدل على خلافه دليل
فالاشتراط انما هو في العدول عنه لا اليه ومن البين انه
مع جهل الحال لا يعلم حصول المانع من الحكم بالتخصيص
ولئن سلمنا تساوي الاحتمالين فالاشكال مختص بما اذا
كان العام قطعيا والخاص ظنيا فالمحض التوقف بل اذ ما

عداه من الصور خالص من هذا الشوب وح ولا وجه للحمل
التوقف في تقديم الخاص بقوله مطلق لتردده بين ما ذكر من
الامور بل يستثنى هذه الصورة من البين ويبقى الحكم بالتقديم
على حاله في البقية ولعل هذا المعنى هو مقصود القائل وان قصرت
العبارة عن تاديته الا ان سوق كلامه ياباه هذا وينبغي ان
نعلم ان اثر هذا الاشكال على تقدير ثبوته عند اصحابنا سهل
اذ الظاهر ان جهل التاريخ لا يكون الا في الاخبار واحتمال
النسخ انما يتصور في النبوي منها وهو قليل عندهم كما لا يخفى
وقال المرتضى رض عند ذكر احتمال جهل التاريخ وارتفاع العلم
بتقديم احدهما او تاخيره وهذا لا يلحق بعموم الكتاب فان
تاريخ نزول ايات القران مضبوط لا اختلاف فيه وانما يصح تقدير
في اخبار الاحاد لانها هي التي ربما عرض فيها هذا ومن لا يذهب
الى العمل باخبار الاحاد فقد سقطت عنه كلفة هذه المسئلة
فان تكلم فيها فعلى سبيل الفرض والتقدير والذي يقوى في
نفوسنا اذا فرضنا ذلك التوقف عن البناء والرجوع الى ما
يدل عليه الدليل من العمل باحدهما انتهى كلامه وما ذهب اليه
من التوقف هنا هو مذهب من قال بالنسخ في القسم الثاني
ووجهه بعد ملاحظة البناء على مذهبهم هنا ظاهر
لدوران الخاص بين ان يكون مخصصا او منسوخا ولا

ترجيح لاحدهما فيتوقف

المطلق هو ما دل على شايع في جنسه
بمعنى كونه حصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت
امر مشترك والمقيد خلافه فهو ما يدل لا على شايع في جنسه
وقد يطلق المقيد على معنى اخر وهو ما اخرج من شياع مثل
رقبة مؤمنة فانها وان كانت شايعة بين الرقبات
المؤمنات لكنها اخرجت من الشياع بوجه ما من حيث
كانت شايعة بين المؤمنة وغير المؤمنة فازيل ذلك الشياع عنه
وقيد بالمؤمنة فهو مطلق من وجه مقيد من وجه واما
الشايع في المقيد هو الاطلاق والتقييد اذا عرفت هذا
فاعلم انه اذا ورد مطلق ومقيد فاما ان يختلف حكمهما
نحو اكرم هاشميا جالس هاشميا عالما ولا يحمل على الاخر
بوجه من الوجوه اتفاقا سواء كان الخطابان المتضمنان
لهما من جنس واحد بان كانا امرين او نهيين ام لا كان يكون
احدهما امرا والاخر نهيا وسواء اتحد موجبهما او اختلف
الا في مثل ان يقول ان ظاهرت فاعتق رقبة ويقول لا
تملك رقبة كافرة فانه يقيد المطلق في الكفر وان كان
الظهار والملك حكمين مختلفين لتوقف الاعتاق على
الملك واما ان لا يختلف نحو اكرم هاشميا اكرم هاشميا

عاد فاوح فاما ان يتحد موجبهما او يختلف وان اتحد فاما

ان يكون مثبتين او منفيين فهذه اقسام ثلثة الاول ان اتحد

موجبهما مثبتين نحو ان ظاهرت فاعتق رقبة ان ظاهرت

فاعتق رقبة مؤمنة فيحمل المطلق على المقيد اجماعا نقله

في النهاية ويكون المقيد بيانا للمطلق لا نسخا له تقدم عليه

او تاخر عنه وقيل نسخ ان تاخر المقيد فههنا مقامان

حمل المطلق على المقيد وكونه بيانا لا نسخا اما انه يحمل

المطلق على المقيد فلانه جمع بين الدليلين لان العمل

بالمقيد يلزم منه العمل بالمطلق والعمل بالمطلق لا يلزم منه

العمل بالمقيد لصدقه مع غيره ذلك المقيد بهذا استدل

القوم وهو جيد حيث ينتفي احتمال التجوز في المقيد بارادة

الندب اعني كونه افضل الافراد او بارادة الوجوب المخيري

وكذا لو لم يكن احتمال التجوز بما ذكرناه منفيا ولكنه كان

مرجوحا بالنسبة الى التجوز في لفظ المطلق بارادة المقيد

منه اما مع تساوي الاحتمالين فيشكل الحكم بترجيح احد

المجازين بل يحصل التعارض المفضي للتساقط والتوقف

فيبقى المطلق سليما من المعارض وقد اشار الى بعض هذا

الاشكال في النهاية واجاب عنه بما يرجع الى ان حمله على

المقيد يقتضي تيقن البراءة والخروج عن العهدة بخلاف

ابقائه

ابقائه على اطلاقه فانه لا يحصل معه ذلك اليقين وقد اخذه

بعضهم دليلا على الحكم مستقلا مع الدليل الاخر من غير تعرض

للاشكال وهو كما ترى واما انه بيان لا نسخ فلانه نوع من التخصيص في

المعنى فان المراد من المطلق كرقبة مثلا اي فرد كان من افراد

المهية فصار عاما الا انه على البدل فيصير تخصيصه بنحو

المؤمنة تخصيصا واخراجا لبعض المسميات من ان يصلح بدلا

فالتقييد يرجع الى نوع من التخصيص يسمى تقييدا اصطلاحا

فحكمه حكم التخصيص فكما ان الخاص المتاخر بيان للعام المتقدم

وليس ناسخا له فكذا المقيد المتاخر احتج الذاهب الى كونه ناسخا

مع التاخر بانه لو كان بيانا للمطلق لكان المراد بالمطلق هو

المقيد فيجب ان يكون مجازا فيه وهو فرع الدلالة وهو انما يتبين

اذ المطلق لا دلالة له على مقيد خاص والجواب ان المعنى

المجازي انما يفهم من اللفظ بواسطة القرينة وهي ههنا المقيد

فتحصل الدلالة والفهم بعده لا قبله وما ذكره انما

يتم لو وجب حصولها قبل وليس الامر كذلك وسياتي لهذا

مزيد تحقيق عن قريب ان اتحد موجبهما منفيين فيعمل

بهما معا اتفاقا مثل ان يقول في كفارة الظهار لا تعتق المكاتب

ولا تعتق المكاتب الكافر حيث لا يقصد الاستغراق كما في

اشتر اللحم ولا يجزئ اعتاق المكاتب اصلا الخامس

موجبها كاطلاق الرقبة في كفارة الظهار وتقييدها في كفارة
القتل وعندنا انه لا يحمل على المقيد لعدم المقتضي لذلك وذهب
كثير من مخالفينا الى انه يحمل عليه قياسا مع وجود شرايطه وربما
نقل عن بعضهم الحمل عليه مطلقا وكلاهما باطل لا سيما الاخير
المجمل هو ما لم يتضح دلالته ويكون فعلا ولفظا
مفردا او مركبا اما الفعل فحيث لا يقترن به ما يدل على وجه وقوعه
واما اللفظ المفرد فكالمشترك لتردده بين معانيه اما بالاصالة
كالعين والقرء واما بالاعلال كالمختار المتردد بين الفاعل و
المفعول اذ لولا الاعلال لكان مختير بكسر الياء للفاعل وبالفتح
للمفعول فينتفي الاجمال واما اللفظ المركب فكقوله تعالى او يعفو
الذي بيده عقدة النكاح لتردده بين الزوج والولي وكما
في مرجع الضمير حيث يتقدمه امران يصلح لكل واحد منهما نحو
ضرب زيد عمرا وافضربته لتردده بين زيد وعمرو وكالمخصوص
بمجهول نحو قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم
محصنين فان تقييد الحل بالاحصان مع الجهل به اوجب
الاجمال فيما احل وقوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى
عليكم اذا عرفت هذا فهنا فوايد الاولى ذهب السيد المرتضى رض
وجماعة من العامة الى ان اية السرقة وهي قوله تعالى السارق و
السارقة فاقطعوا ايديهما مجملة باعتبار اليد وقيل وباعتبار

القطع

القطع ايض والاكثرون على خلاف ذلك وهو
الاظهر لنا ان المتبادر من لفظ اليد عند
الاطلاق هو جملة العضو الى المنكب فيكون
حقيقة فيه وظاهرا منه عند الاستعمال فلا
اجمال ويتبادر ايض من القطع ابانة الشيء عما كان
متصلا به وهو ظاهر فيه فاين الاجمال احتج السيد بان
اليد تقع على العضو بكماله وعلى ابعاضه وان كان
لها اسماء تخصها فيقولون غوصت يدي في الماء
الى الاشاجع والى الزند والى المرفق والى المنكب و
لعطيته كذا بيدي وانما اعطى بانامله وكذلك كتبت
بيدي وانما كتبت باصابعه قال وليس قولنا يد يجري
مجرى قولنا انسان كما ظنه قوم لان الانسان يقع
على جملة يختص كل بعض منها باسم من غير ان تقع انسان
على ابعاضها كما تقع اسم يد على كل بعض من هذا
العضو واحتج معتبر القطع ايض مع ذلك بان القطع
يطلق على الابانة وعلى الجرح كما يقال لمن جرح يده بالسكين
قطع يده فيحصل الاجمال والجواب عن الاول ان
الاستعمال يوجد مع الحقيقة والمجاز ولفظ اليد
وان كان مستعملا في الكل الا ان فهم ما عدا

الجمل منه موقوف على ضميمة القرينة وذلك آية كونه مجازا فيه والفرق الذي ادعاه بين لفظ اليد ولفظ الانسان غير مقبول بل هما مشتركان في تبادر الجملة عند الاطلاق وتوقف ما سواها على القرينة وان كان استعمال اليد في الابعاض متعارفا دون الانسان فان ذلك بمجرده لا يوجب الاجمال بل لا بد من كونه ظاهرا في الكل بحيث لا يسبق احدهما بخصوصه الى الفهم والواقع بخلافه وعن الاخير مثله فانا قد بينا ان القطع في الابانة الثانية عد جمعنه في المحل فهو نص لا صلوة الا بطهور لا صلوة الا بفاتحة الكتاب لا صيام لمن لا يبيت الصيام من الليل لا نكاح الا بولي مما نفي فيه الفعل ظاهرا مطلقا وقيل ان كان الفعل المنفي شرعيا كما في امثلة المذكورة او لغويا ذا حكم واحد فلا اجمال وان كان لغويا له اكثر من حكم واحد فهو مجمل والحق انه لا اجمال مطلقا وفاقا للاكثر لنا انه اذا ثبت كونه حقيقة شرعية في الصحيح من هذه الافعال كان معناه لا صلوة صحيحة ولا صيام صحيحا ونفي المسمى حكمي باعتبار فوات الشرط او الجزء وقد لنبر الشارع

به فتعين الارادة فلا اجمال وان لم يثبت له حقيقة شرعية كما هو الظ وقد مر فان ثبت له حقيقة عرفية وهو ان مثله يقصد به نفي الفائدة والجدوى نحو لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد ولا طاعة الا لله كان متعينا ايض ولا اجمال ولو فرض انتفاؤها ايض فالظ انه يحمل على نفي الصحة دون الكمال لان ما لا يصح كالعدم في عدم الجدوى بخلاف ما لا يكمل وكان اقرب المجازين الى الحقيقة المتعذرة وكان ظاهرا فيه فلا اجمال لا يقم هذا اثبات اللغة بالترجيح وهو بط لانا نقول ليس هو منه وانما هو ترجيح احد المجازات بكثرة النعا ولذلك هو كالعدم اذا كان بلا منفعة احتج الاولون بان العرف في مثله مختلف فيفهم منه نفي الصحة تارة ونفي الكمال اخرى فكان مترددا بينهما ولزم الاجمال والجواب ان اختلاف العرف والفهم ان كان فانما هو باعتبار اختلافهم في انه ظ في الصحة او في الكمال وكل صاحب مذهب يحمله على ما هو الظ عنده لا انه متردد بينهما فهو ظ عندهما لا مجمل الا انه ظ عند كل في شيء ولو تنزلنا الى التسليم ترددة بينهما فكونه على السواء ممنوع بل نفي الصحة راجح لما ذكرنا من اقربيته

الحنفي الذات جمل المفصل ان انتفاء الفعل الشرعي
ممكن لفوات شرطه او جزئه فيجري النفي فيه على ظاهره
ولا يكون هناك اجمال وكذا مع ايجاد حكم اللغوي
فانه يجب صرف النفي اليه وهو ظ واما اذا كان له حكمان
الفضيله والاجزاء فليس احدهما اولى من الاخر فيحصل
الاجمال والجواب ظ مما قدمناه فلا نعيده اكثر
الناس على انه لا اجمال في التحريم المضاف الى الاعيان نحو
قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وخالف فيه البعض و
الحق الاول لنا ان من استقرء كلام العرب علم ان مرادهم
في مثله حيث يطلقونه انما هو تحريم الفعل المقصود من ذلك
كالاكل في الماكول والشرب في المشروب واللبس في الملبوس
والوطي في الموطوء فاذا قيل حرم عليكم لحم الخنزير او الخمر
او الحرير او الامهات فهم ذلك الى الفهم عرفا فهو متضح
الدلالة فلا اجمال احتج الخصم بان تحريم العين غير معقول
فلا بد من اضمار فعل يصح متعلقا له والافعال كثيرة ولا
يمكن اضمار الجميع لان ما يقدر للضرورة يقدر بقدرها فتعين
اضمار البعض ولا دليل على خصوصية شيء منها فدلالته
على البعض المراد غير واضحة وهو معنى الاجمال والجواب المنع
من عدم وضوح الدلالة على ذلك البعض لما عرفت من دلالة

سابقا
معقول

العرف على ارادة المقصود من مثله المبين نقيض
المجمل فهو المتضح الدلالة سواء كان بنفسه نحو والله
بكل شيء عليم او بواسطة الغير ويسمى ذلك الغير مبينا
وينقسم كالمجمل الى ما يكون قولا مفردا او مركبا والى ما
يكون فعلا على الاصح ولبعض الناس خلاف في الفعل
ضعيف لا يعبا به فالقول من الله سبحانه ومن الرسول
وهو كثير كقوله تع صفراء فاقع لونها الى اخر الايات
فانه بيان لقوله سبحانه ان الله يامركم ان تذبحوا
بقرة في اظهر الوجهين وكقوله صم فيما سقت السماء
العشر فانه بيان لمقدار الزكوة المامور بايتائها
والفعل من الرسول صم كصلوته فانه بيان لقوله تعالى
واقيموا الصلوة وكحجه فانه بيان لقوله تع ولله
على الناس حج البيت ويعلم كون الفعل بيانا تارة
بالضرورة من قصده واخرى بنصه كقوله صم صلوا كما
رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم وحينا
بالدليل العقلي كما لو ذكر مجملا وقت الحاجة الى العمل
به ثم فعل فعلا يصلح بيانا له ولم يصدر غيره
فانه يعلم ان ذلك الفعل هو البيان والا لزم تاخير
البيان عن وقت الحاجة اذا عرفت هذا فاعلم انه

لا خلاف بين اهل العدل في عدم جواز تاخير البيان
عن وقت الحاجه واما تاخيره عن وقت الخطاب الى
وقت الحاجه فاجازه قوم مطلقا ومنعه اخرون
مطلقا وفصل المرتضى رضي الله عنه فقال والذي
نذهب اليه ان المجمل من الخطاب يجوز تاخير بيانه الى
وقت الحاجه والعموم لو كان باقيا على اصل اللغه في
ان لفظه محتمل لجاز ايضا تاخير بيانه لانه في حكم المجمل و
اذا انتقل بعرف الشرع الى وجوب الاستغراق فظاهر
فلا يجوز تاخير بيانه وحكى العلامه في النهايه عن بعض
العامه بعد نقله الاقوال التي ذكرناها وغيرها قولا
اخر هو جواز تاخير بيان ما ليس له ظ كالمجمل واما ما له
ظ وقد استعمل في غيره كالعام والمطلق والمنسوخ
فيجوز تاخير بيانه التفصيلي لا الاجمالي بان يقرن
الخطاب هذا العام مخصص وهذا المطلق سيقيد
وهذا الحكم سينسخ وقال انه الحق ولا يكاد يظهر
بينه وبين قول السيد بعد امعان النظر فرق الا
في جهة النسخ فان السيد لم يتعرض له في اصل البحث
وانما ذكر في اثناء الاحتجاج ان الاجماع من الكل واقع
على انه تع يحسن منه تاخير بيان مدة الفعل المامور

به والوقت الذي ينسخ فيه عن وقت الخطاب وان كان
مرادا بالخطاب والعجب بعد هذا من رغبة العلامه
ره عن قول السيد وموافقته لذلك القايل على
وجوب اقتران بيان المنسوخ به مع ما فيه من البعد و
المخالفه لما هو المعروف بينهم من اشتراط تاخير الناسخ
حتى انه في مباحث النسخ عده شرطا من غير توقف
ولا اشكال وجعله غيره وجها للفرق بين التخصيص
والنسخ واما ما توهمه ظاهر عبارة السيد ره من تخصيصه
المنع من جواز التاخير بالعام وعدم تعرضه للمراد من
البيان اهو التفصيلي او غيره بحيث يعد ان وهنا
في المخالفه لذلك القايل اذ عمم المنع لكل ما له ظ اريد
من خلافه واكتفى بالبيان الاجمالي فمدفوع بان كلام
السيد في الاحتجاج يعرب عن الموافقه في كلا
الوجهين وستراه وكان العلامه ره تعالى لم يعط
الحجج حق النظر والا لتبين له الحال هذا والذي
يقوى في نفسي هو القول الاول لنا انا لا نتصور
مانعا من التاخير سوى ما تخيل الخصم من قبح الخطاب
معه على ما ستسمعه وستبين ضعفه ولا يمتنع
في العقل فرض مصلحه فيه يحسن لاجلها كغيره

المكلف وتوطين النفس على الفعل الى وقت الحاجة
فان العزم وما يلحقه طاعة يترتب الثواب عليها وفيه مع
ذلك تسهيل للفعل المامور به حجة المانعين على عدم جواز
تاخير بيان المجمل انه لو جاز لجاز خطاب العربي بالزنجية
من غير ان يبين له في الحال والجامع كون السامع لا
يعرف المراد فيهما والجواب منع الملازمة وابداء الفرق
بان العربي لا يفهم من الزنجية شيئا بخلاف المخاطب باللفظ
المجمل فانه يعلم ان المراد احد مدلولاته فيطيع ويعصي
بالعزم على الفعل والترك اذا بين له واما حجتهم على منع
تاخير بيان غير المجمل ايض فيعلم من حجة المفصل وكذا الجواب
احتج المرتضى رضي الله عنه على جواز تاخير بيان المجمل
بنحو ما ذكرناه وهو انه لا يمتنع ان يعرض فيه مصلحة
دينية يحسن لاجلها قال وليس لهم ان يقولوا ههنا
وجه قبح وهو الخطاب بما لا يفهم المخاطب معناه فان
هذه الدعوى منهم غير صحيحة فانا نعلم ضرورة انه يحسن
من الملك ان يدعو بعض عماله فيقول قد وليتك البلد
الفلاني وعولت على كفايتك فاخرج اليه في غد او
في وقت بعينه وانا اكتب لك تذكرة بتفصيل ما تعمله
وتاتيه وتذره واسلمها اليك عند توديعك وانفذها

اليك عند استقرارك في عملك وايض فتاخير العلم
بتفصيل صفات الفعل ليس باكثر من تاخير اقدار المكلف
على الفعل ولا خلاف في انه لا يجب ان يكون في حال
الخطاب قادرا على سائر وجوه التمكن وكذلك العلم بصفة
الفعل هذا ملخص كلامه في الاحتجاج للشق الاول من
مذهبه وهو جيد واضح لا نزاع فيه واحتج على الثاني اعني
منع تاخير بيان العام المخصوص بوجوه ثلثة الاول ان
العام لفظ موضوع لحقيقة ولا يجوز ان يخاطب الحكيم
بلفظ له حقيقة وهو لا يريدها من غير ان يدل في حال
خطابه انه متجوز باللفظ ولا اشكال في قبح ذلك والعلة
في قبحه انه خطاب اريد به غير ما وضع له من غير دلالة
قال والذي يدل على ذلك انه لا يحسن ان يقول الحكيم
منا لغيره افعل كذا وهو يريد التهديد والوعيد ولا
اقتل زيدا وهو يريد اضربه الضرب الشديد الذي
جرت العادة ان يسمى قتلا مجازا ولا ان يقول رايت
حمارا وهو يريد رجلا بليدا من غير دلالة يدل على ذلك
ولهذا المعنى بانت الحقيقة من غيرها لان الحقيقة
تستعمل بلا دليل والمجاز لا بد له من دليل وليس تاخير
بيان المجمل جاريا هذا المجرى لان المخاطب بالمجمل لا

يريد به الا ما هو حقيقة فيه ولم يعدل به عما وضع
له الا يرى ان قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة اريد به
قدر مخصوصا فلم يرد الا ما اللفظ حقيقة موضوع له و
كذلك اذا قال له عندي شيء فانما استعمل اللفظ الموضوع
في اللغة للاجمال فيما وضع له وليس كذلك مستعمل لفظ العموم
وهو يريد الخصوص لانه اراد باللفظ ما لم يوضع له ولم
يدل عليه دليل الثاني ان جواز التاخير يقتضي ان يكون المخاطب
قد دل على الشيء بخلاف ما هو به لان لفظ العموم مع تجرده
يقتضي الاستغراق فاذا خاطب به مطلقا الى ان يكون
دل به على الخصوص وذلك يقتضي كونه دالا بلا دلالة
فيه او يكون قد دل به على العموم فقد دل على خلاف مراده
لان مراده الخصوص فكيف يدل عليه بلفظ العموم
فان قيل انما يستقر كونه دالا عند الحاجة الى الفعل
قلنا حضور زمان الحاجة ليس بمؤثر في دلالة اللفظ فان
دل اللفظ على العموم فيه فانما يدل لشيء يرجع اليه وذلك
قائم قبل وقت الحاجة على ان وقت الحاجة انما يعتبر في القول
الذي يتضمن تكليفا فاما ما لا يتعلق بالتكليف من الاخبار
وضروب الكلام فيجب ان يجوز تاخير بيان المجاز فيه عن وقت
الخطاب الى غيره من مستقبل الاوقات وهذا يؤدي الى سقوط

الاستفادة من الكلام الثالث ان الخطاب وضع للافادة
ومن سمع لفظ العام مع تجويز ان يكون مخصوصا وبين
له في المستقبل لا يستفيد في هذه الحالة به شيئا ويكون
وجوده كعدمه فان قيل يعتقد عمومه بشرط ان لا يخص
قلنا الفرق بين قولك وبين قول من يقول يجب ان يعتقد
خصوصه الى ان يدل في المستقبل على ذلك لان اعتقاده
للعموم مشروط وكذلك اعتقاده للخصوص وليس بعد
هذا الا ان يقول يعتقد انه على احد الامرين اما العموم او
الخصوص وينتظر وقت الحاجة فاما ان يترك على حاله
فيعتقد العموم او يدل على الخصوص فيعمل عليه وهذا
هو نص قول اصحاب الوقف في العموم وقد صار اليه من
يذهب الى ان لفظ العموم مستغرق بظاهره على اقبح
الوجوه هذه جملة ما احتج به على هذه الدعوى مما لفا
في تقريبه نقلناه بعين الفاظه غالبا وحفظا لما رامه
من زيادة التقريب والجواب اما عن الاول فهو ان ينقض
بالنسخ اولا وتقريره ان من شرط المنسوخ كما اعترف به
ان لا يكون موقتا بغاية تقتضي ارتفاعه حتى انه عند
من لو وقت ما يعلم فيه الغاية على سبيل الجملة ولو
كان مجرد النطق باللفظ يقتضي صرفه الى الحقيقة لم يجز

ذلك لاستلزامه المحذور الذي يظن في موضع النزاع
اعني الاغراء بالجهل الزاما عليهم فقد حكموا بجواز اسماع العام
المخصوص بادلة العقل وان لم يعلم السامع ان العقل
يدل على تخصيصه ولم ينقلوا في ذلك خلافا عن احد
وجوز عن اكثر المحققين كالسيد والمحقق والعلامة
وغيرهم من محققي علمائنا اسماع العام المخصوص
بالدليل السمعي من دون اسماع المخصص مع ان ماذكر من
التوجيه للمنع هناك ايض لان السامع للعام مجردا
عن القرينة يحمله على الحقيقة كما ظن وليست مرادة
فيكون اغراء بالجهل فان اجابوا بانه لا يجوز الحمل على
الحقيقة الا بعد التفحص عن المخصص الذي هو قرينة
التجوز وبعد فرض وجودها لابد ان يعثر عليها فيحكم
ح بمقتضاها قلنا في موضع النزاع انه لا يجوز الحمل
على شيء حتى يحضر وقت الحاجة وعند ذلك يوجد فيطلع
المكلف عليها ويعمل بما يقتضيه والعجب ان السيد انه
تكلم على المانعين من تاخير بيان المجمل بمثل هذا ولم
يتنبه بورود نظيره عليه حيث قال ومن قوي ما
يلزمونه ان نقول لهم اذا جوزتم ان يخاطب بالمجمل ويكون
بيانه في الاصول ويكلف المخاطب بالرجوع الى الاصول

هنا لوتم لاقتضى المنع

القرينة

ليعرف المراد

ليعرف المراد فما الذي يجب ان يعتقد هذا المخاطب
الى ان يعرف من الاصول المراد فان قالوا يتوقف عن
اعتقاد التفصيل ويعتقد في الجملة انه يمتثل بما يبين
له قلنا اي فرق بين هذا القول وبين قول من جوز
تاخير البيان فاذا قالوا الفرق بينهما انه اذا خوطب وفي
الاصول بيان فهو متمكن من الرجوع اليها ومعرفة المراد و
لا كذلك اذا اخر البيان فانه لا يكون متمكنا قلنا اذا
كان البيان في الاصول فلابد من زمان يرجع فيه اليها
ليعلم المراد وهو في هذا الزمان قصيرا او طويلا مكلف
بالفعل ومامور باعتقاد وجوبه والعزم على ادائه على
طريق الجملة وغير متمكن من معرفة المراد وانما يصح ان يعرف المراد
بعد هذا الزمان فقد عاد الامر الى انه مخاطب بما لا يتمكن
في الحال من معرفة المراد به هذا هو قول من جوز تاخير البيان
ولا فرق في هذا الحكم بين طويل الزمان وقصيره فان قالوا
هذا الزمان الذي اشرتم اليه لا يمكن فيه معرفة المراد فيجري
مجرى مهلة النظر الذي لا يمكن وقوع المعرفة فيه قلنا ليس الامر كذلك
لان زمان مهلة النظر لابد منه ولا يمكن ان يقع المعرفة الكسبية
في اقصر منه وليس كذلك اذا كان البيان في الرجوع الى الاصول
لانه تعالى قادر على ان يقرن البيان الى الخطاب فلا يحتاج الى

زمان التجوع الى تامل الاصول هذا كلامه وليت شعرى
كيف غفل عن ورود مثل ذلك عليه فيقال له اذا جوزت اسماع
العام المخصوص من دون اسماع مخصصه لكنه يكون موجودا
فى الاصول والمخاطب مكلفا بالرجوع اليها فما الذى يجب
ان يفهمه المكلف من العام قبل ان يعثر على المخصص فى
الاصول فان قلت يتوقف عن اعتقاد احد الامرين بعينه
ويعتقد انه يمتثل العموم ان لم يظهر له المخصص قلنا ما
الفرق بين هذا وبين ما قلناه من جواز تاخير البيان
فان قلت الفرق بينهما وجود القرينة وتمكنه من الرجوع اليها
هناك وانتفاء الامرين فى موضع النزاع قلنا القرينة وان
كانت موجودة لكن العلم بها موقوف على زمان يرجع فيه
اليها ففى ذلك الزمان هو مخاطب بلفظ له حقيقة لم يردها
المخاطب من غير دلالة على انه متجوز وهو الذى نفيت الامكان
عن قبحه فان قلت هذا الزمان مستثنى من البين وانما قبح
الخلو عن الدلالة فيما بعده قلنا فاقبل مثل ذلك فى موضع
النزاع ويبقى الكلام على ما ادعاه من دلالة العرف على قبح تاخير
القرينة عن حال الخطاب مطلقا ويحتاج فى تفصيلها الى
دليل سمعى نحو قوله دوموا على هذا الفعل الى ان انسخه عنكم
ونحو فلا بد من كون لفظ المنسوخ ظاهرا فى الدوام والاستمرار

وبعد فرض نسخه يعلم ان المراد خلاف ذلك الظاهر فقد
استعمل اللفظ الذى له حقيقة فى غير تلك الحقيقة من غير
دلالة فى حال الخطاب على المراد ومن هنا التجاء بعض اصحاب
هذا القول الى طرد المنع فى النسخ ايضا كما حكيناه عنهم اولا
فاوجبوا اقتران بيانه الاجمالى بالمنسوخ فوافقهم هذا
المجد ولكن السيد ادعى الاجماع على خلاف هذه
المقالة كما مرت اليه الاشارة وجعله وجها للرد على من منع
من تاخير بيان المجمل فقال قد اجمعنا على انه تعالى يحسن منه
تاخير بيان مدة الفعل المامور به والوقت الذى ينسخ
فيه عن وقت الخطاب وان كان مرادا بالخطاب لانه
اذا قال صلوا واراد بذلك غاية معينة فالانتهاء
اليها مراد وغير مراد فى حال الخطاب وهو من
فوائده ومراد المخاطب به وهذا هو نقض مذهب
القائلين بجواز تاخير بيان المجمل ولم يجر ذلك عند احد
مجرى خطاب العربى بالزنجية فان قالوا اليس يجب ان
يبين فى حال الخطاب كل ما اريد بالخطاب قلنا اصبتم
فاقبلوا فى الخطاب بالمجمل مثل ذلك فان قالوا لا حاجة
الى بيان مدة النسخ وغاية العبادة لان ذلك بيان
لما لا يجب ان يفعله وانما يحتاج فى هذه الحال الى بيان

صفة ما يجب ان يفعله قلنا هذا هدم لكل ما تعتمدون
عليه في نقضكم تاخير البيان لانكم توجبون البيان
لشيء يرجع الى الخطاب لا لامر يرجع الى ازاحة علة المكلف
في الفعل فان كنتم انما تمنعون من تاخير البيان لامر يرجع
الى العلة والتمكين من الفعل فانتم تجيزون ان يكون المكلف
في حال الخطاب غير قادر ولا متمكن بالالات وذلك ابلغ
في رفع التمكين من فقد العلم بصفة الفعل وان كان
امتناعكم لامر يرجع الى وجوب حسن الخطاب والى ان
المخاطب لا بد ان يكون له طريق الى العلم بجميع فوايده
فهذا ينتقض بمدة الفعل وغايته لانها من جملة المراد وقد
اجزتم تاخير بيانها وقلتم بنظير قول من يجيز تاخير بيان
المجمل لانه يذهب الى انه يستفيد بالخطاب المجمل بعض
فوايده دون بعض وقد اجزتم مثله فالرجوع الى ازاحة
العلة نقض منكم لهذا الاعتبار كله هذه عبارته بعينها
وانما نقلناها بطولها لتضمنها لتحقيق المقام له وعليه
فنحن نعيد عليه كلامه هاهنا وننقض استدلاله بعين
ما نقض به دليل خصمه غير محتاجين الى تثنية التقرير
فان مواضع الامتياز على تقريرها لا يكاد يخفى على
المتامل طريق تغيرها وسوقها بحيث تنتظم مع محل

النزاع

النزاع واما ثانيا فبالحل وخلاصته انه لا ريب في افتقار
استعمال اللفظ في غير المعنى الموضوع له الى قرينة و
ان ذلك هو المايز بين الحقيقة والمجاز وفي منع تاخير القرينة
عن وقت الحاجة فاما تاخيرها عن وقت التكلم الى وقت
الحاجة فلم يقل على المنع منه مطلقا من جهة الوضع دليل
وما يتخيل من استلزامه الاغراء بالجهل فيكون قبيحا عقلا
مدفوع بان الاغراء انما يحصل حيث ينتفي احتمال التجوز
وانتفاؤه فيما قبل وقت الحاجة موقوف على ثبوت منع
التاخير مطلقا وقد فرضنا عدمه وقولهم الاصل في
الكلام الحقيقة معناه ان اللفظ مع خلوه وقت الحاجة عن القرينة
وتجرده عنها يحمل على الحقيقة لا مطلقا يدلك على
هذا انه لا نزاع في جواز تاخير القرينة عن وقت التلفظ
بالمجاز بحيث لا يخرج الكلام عن كونه واحدا عرفا ومنه
تعقيب الجمل المتعددة المتعاطفة بالاستثناء ونحوه
اذا اقام المتكلم القرينة على ارادة العود الى الكل كما
تحقيقه ولو كان يستشهد بما ذكره والوجوه الثلثة
فانه يرد عليه لا نم دلالة العرف على القبح في الكل نعم
هي في غير محل النزاع موجودة والاشتراك في مفهوم التجوز
لا يقتضي التسوية في جميع الاحكام واما الوجوه التي

استشهد بها فلا دلالة فيها الا ان وقت الحاجة في الوجه
الاول لان نجاز على الفعل المهدد عليه مقارن للخطاب
فلابد من اقتران البيان به وايض فحقيقة التهديد
عرفا انما يحصل مع مقارنة قرينة للفظ الناشي فالقبح
من جهة تاخير القرينة انما هو باعتبار عدم تحقق مسمى
التهديد المط حصوله لا بمجرد كونه تاخيرا والوجه الثاني
ان فرض وقت الحاجة فيه متاخرا منعنا قبح التاخير فيه
وان فرضه مقارنا للخطاب سلمناه ولا يجدي به والوجه الثالث
ليس من محل النزاع في شيء لانه من قبيل الاخبار وليس لها وقت
حاجة تتصور التاخير اليه فيجب اقتران القرينة فيها بالخطاب
وقضاء العرف بذلك فيها ظ ايض مع ان تجريدها عن القرينة
المبينة للمراد منها حال العدول عن موضوعها يصيرها كذبا
على ما هو التحقيق في تفسيره من عدم المطابقة للخارج وقبحه
معلوم ومن هذا التحقيق يظهر الجواب عن الثالث فانا لا نم انه
بالتاخير يكون قد ذم الشي بخلاف ما هو به قوله لان لفظ
العموم مع تجرده الخ قلنا مسلم ولكن لا يدم بيان محل التجرد فان
جعلتموه وقت الخطاب فمم لانه المدعى فان كان فيما بينه و
بين وقت الحاجة فمسلم والا نفعكم قوله اذا خاطب به
مطلقا الخ من ان يكون دالا به على الخصوص بل مع القرينة

التي نصبها على ذلك بحيث لا يستقل واحد منهما بالدلالة عليه
ولا يلزم من عدم صلاحيته للدلالة مجردا عدمها مع انضمام
القرينه والا لانتفى المجاز راسا اذ من المعلوم ان اللفظ لا دلالة
له بمجرده على المعنى المجازي قوله فحضور زمان الحاجة ليس بمؤثر
في دلالة اللفظ الخ قلنا ما المانع من تاثيره بمعنى انه يقطع به
احتمال عروض التجوز فيحمل اللفظ على حقيقته ان لم يكن وجد
القرينه والا فعلى المجاز واي بعد في التاثير وانتم تقولون
بمثله في زمن الخطاب لا بكم التجوز ما دام المتكلم مشغولا
بكلامه الواحد فاذا لم ينقطع لا يتجه للسامع الحكم بارادة شيء
من اللفظ وعند انتهائه يتبين الحال فان نصب القرينه فالمجاز
والا بعدمها فالحقيقه فعلم ان الدلالة عندنا وعندكم انما
تستقر بعد مضي زمان واختلافه بالطول والقصر لا يجوز انكار
اصل التاثير وبهذا يتضح فساد قوله فذلك قايم قبل وقت
الحاجة لظهور منع قيامه بعدما علمت من جواز التجوز قبله
وعدمه بعده كما هو له هو في وقت الخطاب عندكم لاحتمال الثاني
لقيام الدلالة من قبل وينتفي فيحصل الدلالة بعد قوله على
ان وقت الحاجة انما يعتبر في القول الذي يتضمن تكليفا الخ
قلنا ونحن لا نجيز التاخير الا فيما يتضمن التكليف عن
الانشاء لانه الذي يعقل فيه وقت الحاجة واما ما عداه

من الاخبار فلا بد من اقتران بيان المجاز فيها بها كما بيناه

واما الجواب عن الثالث فواضح لانا لا نحتاج الى البيان لان

فرض الفايده في الخطاب بالمجمل يقتضي مثله في العام اذ

غايته ان يصير مجملا في المعنيين وهو غير صاير ولا في خروج

عن القول بكونه موضوعا للعموم وما ذكره من الرجوع الى القول

بالوقف لا وجه له فان التوقف فيما قبل وقت الحاجة بمنزلة

التوقف الى كمال الخطاب ومن المعلوم ان ذلك لا يعد وقفا

والتفرقة فيما بعد الحاجة جليه لان الخصوص عندنا يحتاج

الى القرينة فبدونها يكون للعموم واهل الوقف يقولون

بان المحتاج الى القرينة هو العموم فان الخصوص متيقن الارادة

على كل حال

في الاجماع

الاجماع يطلق لغة على معنيين احدهما العزم وبه فسر قوله تعالى

فاجمعوا امركم اي اعزموا وثانيهما الاتفاق وقد نقل

في الاصطلاح الى اتفاق خاص وهو اتفاق من يعتبر قوله

من الامة في الفتاوى الشرعية على امر من الامور الدينية

والحق امكان وقوعه والعلم به وحجيته وللناس

خلاف في المواضع الثلثه فزعم قوم انه محال واحال اخرون

العلم به مع تجويز وقوعه ونفى ثالث حجيته معترفا بامكان

الوقوع والعلم والكل باطل والذاهب اليه شاذ ومحجوج

وركيكة واهية فبالاعراض عنها اجدر والاضراب

عن حكايتها والجواب عنها اليق وقد وقع الاختلاف

بيننا وبين من وافقنا على الحجية من اهل الخلاف في

مدركها فانهم لفقوا لذلك وجوها من العقل والنقل لا

يجدي طايلا ومن شاء ان يقف عليها فليطلبها من

مظانها اذ ليس في التعرض لنقلها كثير فايدة ونحن لما

ثبت عندنا بالادلة العقليه والنقليه كما حقق مستقصى

في كتب اصحابنا الكلاميه ان زمان التكليف لا يخلو من امام

معصوم حافظ للشرع يجب الرجوع الى قوله فيه فمتى اجمعت

الامه على قول كان داخلا في جملتها لانه سيدها والخطأ

مامون على قوله فيكون ذلك الاجماع حجة فحجية الاجماع

في الحقيقة عندنا انما هي باعتبار كشفه عن الحجة التي هي

قول المعصوم والى هذا المعنى اشار المحقق رحمه الله حيث

قال بعد تحرير بيان الحجيه على طريقتنا وعلى هذا فالاجماع

كاشف عن قول الامام لا ان الاجماع حجة في نفسه من حيث

هو اجماع انتهى ولا يخفى عليك ان فايدة الاجماع تعدم

عندنا اذا علم الامام بعينه نعم يتصور وجودها حيث

لا يعلم بعينه ولكن يعلم كونه في جملة المجمعين ولا بد في

ذلك من وجود من لا يعلم اصله ونسبه في جملتهم

انمع علم اصل الكل ونسبهم يقطع بخروجه عنهم ومن هنا
يتجه ان يقال ان المدار في الحجية على العلم بدخول المعصوم
في جملة القايلين من غير حاجة الى اشتراط اتفاق جميع
المجتهدين او اكثرهم لاسيما مع وقوف النسب في الاصل
قال المحقق في المعتبر واما الاجماع فعندنا هو حجة
بانضمام المعصوم فلو خلا المائة من فقهائنا عن قوله
لما كان حجة ولو حصل في اثنين لكان قولهما حجة لا
باعتبار اتفاقهما بل باعتبار قوله فلا تغتر اذا بمن يتحكم
فيدعي الاجماع باتفاق الخمسة والعشرة من الاصحاب مع
جهالة قول الباقين الا مع العلم القطعي بدخول الامام
في الجملة هذا كلامه وهو في غاية الجودة والعجب من غفلة
جمع من الاصحاب عن هذا الاصل وتساهلهم في دعوى
الاجماع عند احتجاجهم به للمسائل الفقهيه كما حكاه
حتى جعلوه عبارة عن مجرد اتفاق الجماعة من الاصحاب فعدلوا
به عن معناه الذي جرى عليه الاصطلاح من غير قرينة
جليه ولا دليل على الحجية معتد به وما اعتذر به عنهم الشهيد
رحمه الله في الذكرى من تسميتهم المشهور اجماعا او بعدم
الظفر حين دعوى الاجماع بالمخالف او بتاويل الخلاف
على وجه يمكن مجامعته لدعوى الاجماع وان بعد او بارادتهم

الاجماع على روايته بمعنى تدوينه في كتبهم منسوبا الى
الائمة عليهم السلم لايخفى عليك ما فيه فان تسمية الشهرة اجماعا
لا تدفع المناقشة التي ذكرناها وهي العدول عن المعنى
المصطلح المقرر في الاصول من غير اقامة قرينة على ذلك هذا
مع ما فيه من الضعف لانتفاء الدليل على حجية مثله كما
سنذكره واما عدم الظفر بالمخالف عند دعوى الاجماع
فاوضح حالا في الفساد من ان يبين وقريب منه تاويل
الخلاف فانا نراه في مواضع لا يكاد ينالها يد التاويل
وبالجملة فالاعتراف بالخطا في كثير من المواضع احق من ارتكاب
الاعتذار ولعل هذا منها والله اعلم اذا عرفت هذا
فها هنا فوايد الاولى الحق امتناع الاطلاع عادة على
حصول الاجماع في زماننا هذا وما ضاهاه من غير جهة النقل
اذ لا سبيل الى العلم بقول الامام كيف وهو موقوف
على وجود المجتهدين المجهولين ليدخل في جملتهم ويكون
قوله مستورا بين اقوالهم وهذا مما يقطع بانتفائه
فكل اجماع يدعى في كلام الاصحاب مما يقرب من عصر الشيخ
الى زماننا هذا وليس مستندا الى نقل متواتر او احاد
حيث يعتبر او مع القراين المفيدة للعلم فلا بد ان
يراد به ما ذكره الشهيد من الشهرة واما الزمان السابق

على ما ذكرناه المقارب لعصر ظهور الائمة عليهم السلم وامكان
العلم باقوالهم فيمكن فيه حصول الاجماع والعلم به بطريق
التتبع والى مثل هذا نظر بعض علماء اهل الخلاف
حيث قال الانصاف انه لا طريق الى معرفة حصول
الاجماع الا في زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين
يمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل واعترضه العلامة ره
بانا نجزم بالمسائل المجمع عليها جزما قطعيا ونعلم اتفاق
الامة عليها علما وجدانيا حصل بالتسامع وتظافر
الاخبار عليه وانت بعد الاحاطة بما قررناه خبير
بوجه اندفاع هذا الاعتراض عن ذلك القائل لان ظ
كلامه ان التوقف على الاجماع والعلم به ابتداء من
غير جهة النقل غير ممكن عادة لا مطلقا وكلام العلامة
انما يدل على حصول العلم به من طريق النقل كما يصرح به
قوله اخيرا علما وجدانيا حصل بالتسامع وتظافر الاخبار
الثانية قال الشهيد في الذكرى اذا افتى جماعة من
الاصحاب ولم يعلم لهم مخالف فليس اجماعا قطعا و
خصوصا مع علم العين للجزم بعدم دخول الامام ع و
مع عدم علم العين لا يعلم ان باقي اعيانهم موافقون
ولا يكفي عدم علم خلافهم فان الاجماع هو الوفاق لا

عدم علم

عدم علم الخلاف وهل هو حجة مع عدم متمسك ظ
من حجة نقلية او عقلية الظ ذلك لان عدالتهم تمنع من
الاقتحام على الافتاء بغير علم ولا يلزم من عدم الظفر
بالدليل عدم الدليل وهذا الكلام عندي ضعيف
لان العدالة انما يؤمن معها تعمد الافتاء بغير ما يظن بالاجتهاد
دليلا وليس الخطأ مأمونا على الظنون الثالثة حكى
فيها ايض عن بعض الاصحاب الحاق المشهور بالمجمع عليه
واستقربه ان كان مراد قايله اللحوق في الحجية لا في كونه
اجماعا واحتج له بمثل ما قال في الفتوى التي لا يعلم لها
مخالف وبقوة الظن في جانب الشهرة سواء كان اشتهارا
في الرواية بان يكثر تدوينها او الفتوى ويضعف
بنحو ما ذكرناه في الفتوى وبان الشهرة التي يحصل معها
قوة الظن هي الحاصلة قبل زمن الشيخ ره لا الواقعة بعده
واكثر ما يوجد مشتهرا في كلام الاصحاب حدث بعد
زمن الشيخ ره كما نبه عليه والدي ره في كتاب الرعاية
الذي الفه في دراية الحديث مبينا لوجهه وهو ان
اكثر الفقهاء الذين نشأوا بعد الشيخ كانوا يتبعونه في
الفتوى تقليدا له لكثرة اعتقادهم فيه وحسن ظنهم
به فلما جاء المتاخرون وجدوا احكاما مشهورة

قد عمل بها الشيخ ومتابعوه فحسبوها شهرة بين العلما
وما دروا ان مرجعها الى الشيخ وان الشهرة انما حصلت بعده
قال الوالد قدس الله نفسه وممن اطلع على هذا الذي
تبينته وتحققته من غير تقليد الشيخ الفاضل المحقق سديد
الدين محمود الحمصي والسيد رضي الدين بن طاوس و
جماعة قال السيد ره في كتابه المسمى بالبهجة لثمرة المهجة اخبرني جدي
الصالح ورام بن ابي فراس قدس الله روحه ان الحمصي
حدثه انه لم يبق للامامية مفت على التحقيق بل كلهم حاك
وقال السيد عقيب ذلك والان فقد ظهر ان الذي يفتى
به ويجاب على سبيل ما حفظ من كلام العلماء المتقدمين
اذا اختلف اهل العصر على قولين لا يتجاوزونهما
فهل يجوز احداث ثالث خلاف بين اهل الخلاف ومثلوا
له بامثلة منها ان يطأ المشتري البكر ثم يجد بها عيبا فقيل
الوطي يمنع الرد وقيل بل يردها مع ارش النقصان وهو
تفاوت قيمتها بكرا وثيبا فالقول بردها مجانا قول ثالث
ومنها فسخ النكاح بالعيوب المخصوصة قيل نفسخ بها كلها
وقيل لا ينفسخ بشيء منها فالفرق وهو القول بانه ينفسخ
بالبعض دون البعض قول ثالث ومحققوهم على التفصيل
بانه ان كان ثالث الثالث يرفع شيئا متفقا عليه فهم والا فلا

فالاول كمسئلة

فالاول كمسئلة البكر للاتفاق على انها لا يردها مجانا
والثاني كمسئلة فسخ النكاح ببعض العيوب لانه وافق
في كل مسئلة مذهبا وهذا التفصيل جيد على اصولهم
لانه في صورة المنع اذا رفع مجمعا عليه يكون قد خالف
الاجماع فلم يجز وفي صورة الجواز لم يخالف اجماعا ولا ما تقع
سواه فجاز والمتجه على اصولنا المنع مطلقا لان الامام في
احدى الطائفتين فرضا قطعا فالحق مع واحدة منهما
والاخرى على خلافه واذا كانت الثانية بهذه الصفة فالثالثة
بطريق اولى وهكذا القول فيما زاد اذا لم تفصل
الامة بين مسئلتين فان نصت على المنع من الفصل فلا ا ....
وان عدم النص فان كان بين المسئلتين علقة بحيث
يلزم من العمل باحدهما العمل بالاخرى لم يجز الفصل كما في
زوج وابوين وامراة وابوين فمن قال للام ثلث اصل
التركة فاد في الموضعين ومن قال ثلث ما بقي قال به فيهما
الا ابن سيرين فانه فصل وان لم يكن بينهما علقة قال
قوم يجوز الفصل بينهما والذي ياتي على مذهبنا عدم
الجواز لان الامام مع احدى الطائفتين قطعا ولا
ذلك وجب متابعته في الجميع وهذا كله واضح
اذا اختلفت الامامية على قولين فان كانت

احدى الطائفتين معلومة النسب ولم يكن الامام احدهم
كان الحق في الطائفة الاخرى وان لم يكن معلومة النسب فان
كان مع احدى الطائفتين دلالة قطعية توجب العلم وجب
العمل على قولها لان الامام معها قطعا وان لم يكن مع احدهما
دليل قاطع فالذي حكاه المحقق عن الشيخ التخيير في العمل بايهما
شاء وعزي الى بعض الاصحاب القول باطراح القولين و
التماس دليل من غيرهما ثم نقل عن الشيخ تضعيف هذا القول
بانه يلزم منه اطراح قول الامام قد وبمثل هذا يبطل
ما ذكره ره لان الامامية اذا اختلفت على قولين فكل طائفة
توجب العمل بقولها وتمنع من العمل بالقول الاخر فلو جوزنا الا
ما حظره المعصوم قلت كلام المحقق ره هنا جيد والذي
يسهل الخطب علمنا بعدم وقوع مثله كما تقدمت الاشارة
اليه قال المحقق اذا اختلفت الامامية على قولين
فهل يجوز اتفاقها بعد ذلك على احد القولين قال الشيخ
ره ان قلنا بالتخيير لم يصح اتفاقهم بعد الخلاف لان ذلك
يدل على ان القول الاخر باطل وقد قلنا انهم مخيرون ولقائل
ان يقول لم لا يجوز ان يكون التخيير مشروطا بعدم الاتفاق
فيما بعد وعلى هذا الاحتمال يصح الاجماع بعد الاختلاف
وكلام المحقق هذا كالسابق في غاية الحسن والوضوح

اختلف الناس في ثبوت الاجماع بخبر الواحد بناء
على كونه حجة فصار اليه قوم وانكره اخرون والاقرب
الاول لنا ان دليل حجية خبر الواحد كما ستعرفه انشاء
[الله] تناوله بعمومه فيثبت به كما يثبت بغيره واحتج الخصم
بان الاجماع اصل من اصول الدين فلا يثبت بخبر الواحد
وجوابه منع كلية الثانية فان اسنادها عن كلام الرسول ص
اصل من اصول الدين وايضا قد قبل فيه خبر الواحد
الاولى لا بد لحاكي الاجماع من ان يكون علمه بالطرق
المفيدة للعلم واقلها الخبر المحفوف بالقرائن فلو انتفى
العلم ولكن كان وصوله باخبار من نقل اخباره ليكون
حجة وجب البيان حذرا من التدليس لان ظ الحكاية
الاستناد الى العلم والفرض استنادها الى الرواية فترك
البيان تدليس وبالجملة فحكم الاجماع حيث يدخل في حين
النقل حكم الخبر فيشترط في قبوله ما يشترط هناك ويثبت
له عند التحقيق الاحكام الثابتة له حتى حكم التعادل
والترجيح على ما يأتي بيانه في موضعه وان سبق الى
كثير من الاوهام خلاف ذلك فانه ناش عن قلة التامل
وح فقد يقع التعارض بين اجماعين منقولين واجماع
وخبر فيحتاج الى النظر في وجوه الترجيح تقدير ان يكون

هنالك شيء منها فالاحكم بالتعادل وربما يستبعد حصول

التعارض بين الاجماع المنقول والخبر من حيث احتياج الخبر

الان الى تعدد الوسايط في النقل وانتفاء مثله في الاجماع

وسيأتي ان قلة الوسايط من جملة وجوه الترجيح ويندفع

بان هذا التوجيه وان اقتضى ترجيح الاجماع الا انه معارض

في الاغلب بقلة الضبط في نقل الاجماع من المتصدين لنقله

بالنسبة الى نقل الخبر والنظر في باب التراجيح الى وجه من

وجوهها مشروط بانتفاء ما يساويه او يزيد عليه في الجانب

الاخر كما ستعرفه الثانية قد علمت ان بعض الاصحاب

استعمل لفظ الاجماع في المشهور من غير قرينة وكلامه

على تعيين المراد فمن هذا شانه لا يعتد بما يدعيه من

الاجماع الا ان يبين ان المراد به المعنى المصطلح واما

اظنه واقعا اللهم الا ان يذهب ذاهب الى مساواة

الشهرة للاجماع في الحجية كما اتفق كذلك للفاضل فلا حجر عليه

ح في الاعتداد به وذلك ظ

في الاخبار

ينقسم الخبر الى متواتر واحاد فالمتواتر

هو خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه ولا ريب في

امكانه ووقوعه ولا عبرة بما يحكى من خلاف بعض فرق

الملل الفاسدة في ذلك فانه بهت ومكابرة لانا

نجد العلم الضروري بالبلاد النائية والامم الخالية كما نجد

العلم بالمحسوسات لا فرق بينهما فيما يعود الى الجزم وما ذلك

الا بالاخبار قطعا وقد اوردوا عليه شكوكا منها انه يجوز الكذب

على كل واحد من المخبرين فيجوز على الجملة اذ لا ينافي كذب واحد

كذب الاخرين قطعا ولان المجموع مركب من الاحاد بل هو

نفسها فاذا فرض كذب كل واحد فقد كذب الجميع و

مع وجوده لا يحصل العلم ومنها انه يلزم تصديق اليهود

والنصارى فيما نقلوا عن موسى او عيسى عليهما السلام انه

قال لا نبي بعدي وهو ينافي نبوة نبينا صلى الله عليه و

فيكون باطلا ومنها انه كاجتماع الخلق الكثير على اكل

طعام واحد وانه ممتنع عادة ومنها ان حصول العلم به

يؤدي الى تناقض المعلومين اذا اخبر جمع كثير بالشيء وجمع

كثير بنقيضه وذلك مح ومنها انه لو افاد العلم الضروري

لما فرقنا بين ما يحصل منه كما مثلتم به وبين العلم بالضرورة

واللازم بط لانا اذا عرضنا على انفسنا وجود الاسكندر

مثلا وقولنا الواحد نصف الاثنين فرقنا بينهما ووجدنا

الثاني اقوى بالضرورة ومنها ان الضروري يستلزم الوفاق

فيه وهو منتف لمخالفتنا وكل هذه الوجوه مردودة

اما اجمالا فلانها تشكيك في الضروري فيه كشبه

السوفسطائيه فلا يستحق الجواب واما تفصيلا فالجواب
عن الاول انه قد يخالف حكم الجملة حكم الاحاد فان الواحد جزء
العشره وهو بخلافها والعسكر متالف من الاشخاص وهو يغلب
ويفتح البلاد دون كل شخص على انفراده وعن الثاني ان نقل
اليهود والنصارى لم يحصل شرايط التواتر فلذلك لم يحصل
العلم وعن الثالث انه قد علم وقوعه والفرق بينه وبين
الاجماع على الاكل وجود الداعي بخلاف كل الطعام الواحد و
بالجملة فوجود العادة ههنا وعدمها هنا ظ وعن الرابع
ان تواتر النقيضين ممتنع عادة وعن الخامس ان الفرق الذي
نجده بين العلمين انما هو باعتبار كون كل واحد منهما نوعا
من الضروري وقد يختلف النوعان بالسرعة وعدمها
لكثرة استيناس العقل باحدهما دون الاخر وعن السادس
ان الضروري لا يستلزم الوفاق لجواز المباهتة والعناد من
الشرذمة القليلة اذا عرفت هذا فاعلم ان حصول العلم
بالتواتر يتوقف على اجتماع شرايط بعضها في المخبرين و بعضها
في السامعين فالاول ثلثة الاول ان يبلغوا في الكثرة
حدا يمتنع معه في العادة تواطؤهم على الكذب الثاني
ان يستند علمهم الى الحس فانه في مثل حدوث العالم لا
يفيد قطعا الثالث استواء الطرفين والواسطه

اعني بلوغ جميع طبقات المخبرين في الاول والاخر والوسط
بالغا ما بلغ عدد التواتر والثاني امران الاول ان لا يكونوا
عالمين بالخبر وابه اضطرارا لاستحالة تحصيل الحاصل
الثاني ان لا يكون السامع قد سبق بشبهة او تقليد الى
اعتقاد نفي موجب الخبر وهذا الشرط ذكره السيد قده وهو
جيد وحكاه عنه جماعة من الجمهور ساكتين عليه قال السيد
رضي الله عنه اذا كان هذا العلم يعني الحاصل بالتواتر مستندا
الى العادة وليس بموجب عن سبب جاز في شروطه الزيادة
والنقصان بحسب ما يعلم الله تعالى من المصلحة وانما احتجنا
الى هذا الشرط لئلا يقال لنا اي فرق بين خبر البلدان و
الاخبار الواردة بمعجزات النبي ص سوى القرآن كحنين الجذع
وانشقاق القمر وتسبيح الحصى وما اشبه ذلك واي فرق
ايضا بين خبر البلدان وخبر النص الجلي على امير المؤمنين عليه السلم
الذي تنفرد الامامية بنقله والا جوزتم ان يكون العلم بكل
كله ضروريا كما اجزتموه في اخبار البلدان وقد اشترط بعض
الناس ههنا شروطا اخر ظاهرة الفساد في الاعراض عنها
احرى واذا تكثرت الاخبار في الوقايع واختلف لكن
يشتمل كل واحد منها على معنى مشترك بينها بجهة التضمن او
الالتزام فيحصل العلم بذلك القدر المشترك ويسمى المتواتر

من جهة المعنى وذلك كوقايع امير المؤمنين عليه السلم
فى حروبه من قتله فى غزاة بدر كذا وفعله فى احد كذا
الى غير ذلك فانه يدل بالالتزام على شجاعته وقد تواتر
ذلك منه وان كان لا يبلغ شىء من تلك الجزئيات حد
القطع وخبر الواحد وهو ما لم يبلغ حد التواتر سواء
كثرت رواته ام لا قالوا وليس شانه افادة العلم بنفسه
نعم قد يفيده بانضمام القراين اليه وزعم قوم انه لا يفيد
العلم وان انضمت اليه القراين والاصح الاول لنا انه لو اخبر
ملك بموت ولد له مشرف على الموت وانضم اليه القراين
من صراخ وجنازة وخروج المخدرات على حال منكرة غير معتادة
من دون موت مثله وكذلك الملك واكابر مملكته فانا
نقطع بصحة ذلك الخبر ونعلم به موت الولد ونجد ذلك من
انفسنا وجدانا ضروريا لا يتطرق اليه الشك وهكذا حالنا
فى كل ما يوجد من الاخبار التى تحتف بمثل هذه القراين بل ما دونها
فانا نجزم بصحة مضمونها بحيث لا يتخالجنا فى ذلك ريب و
لا يعترينا فيه شك احتج المخالف بوجوه احدها انه
لو حصل العلم به لكان عاديا اذ لا علية ولا ترتب الا باجراء
الله تعالى عادته بخلق شىء عقيب اخر ولو كان عاديا لاطرد
وانتفاء اللازم بين الثانى انه لو افاد العلم لادى الى

تناقض المعلومين اذا حصل الاخبار على ذلك الوجه
بالامرين المتناقضين فان ذلك جايز واللازم باطل
لان المعلومين واقعان فى الواقع والا لكان العلم جهلا
فيلزم اجتماع النقيضين الثالث انه لو حصل العلم
به لوجب القطع بتخطية من يخالفه بالاجتهاد وهو
خلاف الاجماع والجواب اما عن الاول فبالمنع من انتفاء
اللازم والتزام الاطراد فى مثله فانه لا يخلو عن العلم واما
عن الثانى فانه اذا حصل فى قضية امتنع ان يحصل مثله فى
نقيضها عادة واما عن الثالث فبالتزام التخطية لو
وقع لم يخالفه بالاجتهاد والاجماع المدعى على خلاف
ذلك ظاهر الفساد وما عرى من خبر الواحد عن
القراين المفيدة للعلم يجوز التعبد به عقلا ولا نعرف فى
ذلك من الاصحاب مخالفا سوى ما حكاه المحقق عن ابن
قبة وتعزى الى جماعة من اهل الخلاف وكيف كان فهو
بالاعراض عنه حقيق وهل هو واقع اولا اختلف بين الاصحاب
فذهب جمع من المتقدمين كالسيد المرتضى وابى المكارم
ابن زهرة وابن البراج وابن ادريس الى الثانى وصار جمهور
المتاخرين الى الاول وهو الاقرب ولنا وجوه من الادلة
الاول قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفه

ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم
لعلهم يحذرون دلت هذه الايه على وجوب الحذر على
القوم عند انذار الطوايف لهم وهو يتحقق بانذار كل واحد
من الطوايف واحدا من القوم حيث اسند الانذار الى ضمير
الجمع العايد على الطوايف وعلقه باسم الجمع اعني القوم فهي
كليهما اريد المجموع ومن البين تحقق هذا المعنى مع التوزيع
بحيث يختص بكل بعض من القوم بعض من الطوايف قل
او كثر ولو كان بلوغ التواتر شرطا لقيل ولينذروا كل واحد
من قومهم او لينذر البعض الذي يحصل به التواتر كل واحد
من القوم او ما يودي هذا المعنى فوجوب الحذر عليهم بالانذار
الواقع على الوجه الذي ذكرناه دليل على وجوب العمل بخبر
الواحد فان قيل من اين علم وجوب الحذر وليس في الايه
ما يدل عليه فان امتناع حمل كلمة لعل على معناها الحقيقي
باعتبار استحالته على الله تع يوجب المصير الى اقرب المجازات
اليه وهو مطلق الطلب لا الايجاب قلت قد بينا فيما سبق
انه لا معنى لجواز الحذر او ندبه لانه ان حصل المقتضي له وجب
والا لم يحسن فطلبه دليل على حسنه ولا حسن الا عند وجود
المقتضي وحيث يوجد يجب فالطلب له لا يقع الا على وجه
الايجاب على ان ادعاء كون مطلق الطلب اقرب المجازات

لا الايجاب في موضع النظر فان قيل وجوب الحذر عند
الانذار لا يصلح بمجرده دليلا على المدعى لكونه اخص منه
فان الانذار هو التخويف وظاهر ان الخبر اعم منه قلت
الانذار هو الابلاغ ذكره الجوهري قال ولا يكون الا في
التخويف وقريب من ذلك في الجمهرة والقاموس والعرف
يوافقه ايضا ولا ريب ان عمدة الاحكام الشرعية الوجوب
والتحريم وما يرجع بنوع من الاعتبار اليهما وهما لا ينفكان
عن التخويف فان الواجب يستحق العقاب تاركه والحرام
يستوجب المواخذه فاعله واذا نهضت الايه بالدلالة
على قبول خبر الواحد فيهما فالخطب فيما سواهما سهل اذ
القول بالفصل معلوم الانتفاء مع انه يمكن ادعاء الدلالة
على القبول فيه ايضا بلحن الخطاب فان قيل ذكر التفقه في
الايه يدل على ان المراد بالانذار الفتوى فقبول الخبر
فيها موضع وفاق قلت هذا موقوف على ثبوت
هذا المعنى المعروف بين الفقهاء والاصوليين للتفقه في
زمن الرسول صلعم على الوجه المعتبر لحمل الخطاب عليه واني
لكم باثباته ومعناه اللغوي مطلق التفهم فيجب الحمل عليه
لا محالة حتى يعلم النقل عنه ولم يثبت حصوله في
ذلك العصر الثاني قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا

وجه الدلالة انه سبحانه علق وجوب التثبت على مجيء الفاسق فينتفي عند انتفائه عملا بمفهوم الشرط واذا لم يجب التثبت عند مجيء غير الفاسق فاما ان يجب القبول وهو المطلوب والرد وهو باطل لانه يقتضي كونه اسوء حالا من الفاسق وفساده بين وما يقال ان دلالة المفهوم ضعيفة مدفوع بان الاحتجاج به مبني على القول بحجيته فيكون حينئذ من جملة الظواهر التي يجب التمسك بها

الثالث اطباق قدماء الاصحاب الذين عاصروا الائمة عليهم السلم واخذوا عنهم او قاربوا عصرهم على رواية اخبار الاحاد وتدوينها والاعتناء بحال الرواة والتفحص عن المقبول والمردود والبحث عن الثقة والضعيف واشتهار ذلك بينهم في كل عصر من تلك الاعصار وفي زمان امام بعد امام ولم ينقل عن احد منهم انكار لذلك او مصير الى خلافه ولا روي عن الائمة عليهم السلم حديث يضاده مع كثرة الروايات عنهم في فنون الاحكام قال العلامة في النهاية اما الامامية فالاخباريون منهم لم يعولوا في اصول الدين وفروعه الا على اخبار الاحاد المروية عن الائمة عليهم السلم والاصوليون منهم كابي جعفر الطوسي وغيره وافقوا على قبول خبر الواحد ولم ينكره احد سوى المرتضى رضي الله عنه واتباعه لشبهة حصلت لهم وقد حكى عن المحقق ره عن الشيخ ره سلوك هذا الطريق في الاحتجاج للعمل باخبارنا

المروية عن الائمة عليهم السلم مقتصرا عليه فادعى الاجماع على ذلك وذكر ان قديم الاصحاب وحديثهم اذا طولبوا بصحة ما افتى به المفتي منهم عولوا على المنقول في اصولهم المعتمدة وكتبهم المدونة فيسلم له خصمه منهم الدعوى في ذلك وهذه سجيتهم من زمن النبي صلى الله الى زمن الائمة عليهم السلم فلولا ان العمل بهذه الاخبار جائز لانكروه وتبرءوا من العامل به وممن وافقونا من اهل الخلاف احتجوا بمثل هذه الطريقة ايضا فقالوا ان الصحابة والتابعين اجمعوا على ذلك بدليل ما نقل عنهم من الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به في الوقايع المختلفة التي لا تكاد تحصى وقد تكرر ذلك مرة بعد اخرى وشاع وذاع بينهم ولم ينكر عليهم احد والا لنقل وذلك يوجب العلم العادي باتفاقهم كالقول الصريح

الرابع ان باب العلم القطعي بالاحكام الشرعية التي لم يعلم بالضرورة من الدين او من مذهب اهل البيت عليهم السلم في نحو زماننا منسد قطعا اذ الموجود من ادلتها لا يفيد غير الظن لفقد السنة المتواترة وانقطاع طريق الاطلاع على الاجماع من غير جهة النقل بخبر الواحد ووضوح كون اصالة البراءة لا تفيد غير الظن وكون الكتاب ظني الدلالة واذا تحقق انسداد باب العلم في حكم شرعي كان التكليف فيه بالظن قطعا والعقل قاض بان الظن اذا كان له جهات متعددة تتفاوت بالقوة

الضعف فالعدول عن القوي منها الى الضعيف قبيح ولا ريب
ان كثيرا من اخبار الاحاد يحصل بها من الظن ما لا يحصل بشيء
من ساير الادلة فيجب تقديم العمل بها الا يرى لو تم هذا الوجه فيما
اذا حصل للحاكم من شهادة العدل الواحد او دعواه ظن اقوى من
الحاصل بشهادة العدلين ان يحكم بالواحد او بالدعوى و
هو خلاف الاجماع لانا نقول ليس الحكم في الشهادة منوطا
بالظن بل بشهادة العدلين فينتفي بانتفائها ومثله الفتوى و
الاقرار فهي كما اشار اليه المرتضى رضي الله عنه في معنى الاسباب
والشروط الشرعية كزوال الشمس وطلوع الفجر بالنسبة الى الاحكام
المتعلقة بها بخلاف محل النزاع فان المفروض فيه كون التكليف
منوطا بالظن لان الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب معلوم لا مظنون
فذلك بواسطة ضميمة مقدمة خارجية وهي قبح خطاب
الحكيم بما له ظاهر وهو يريد خلافه من غير دلالة تصرفه عن ذلك
الظاهر سلمنا ولكن ذلك ظن مخصوص فهو من قبيل الشهادة
لا يعدل عنه الى غيره الا بدليل لانا نقول احكام الكتاب كلها
من قبيل خطاب المشافهة وقد مر انه مخصوص بالموجودين
في زمن الخطاب وان ثبوت حكمه في حق من تأخر انما هو
بالاجماع وقضاء الضرورة باشتراك التكليف بين الكل وحينئذ فمن
الجائز ان يكون قد اقترن ببعض تلك الظواهر ما يدلهم على

ارادة خلافها وقد وقع ذلك في مواضع علمناها فما لا
نحو فيحتمل الاعتماد في تعريفنا سايرها على الامارات
المفيدة للظن القوي وخبر الواحد من جملتها ومع قيام هذا
الاحتمال ينتفي القطع بالحكم ويستوي حينئذ الظن المستفاد
من ظاهر الكتاب والحاصل من غيره بالنظر الى ناط التكليف
به لابتناء الفرق بينهما على كون الخطاب متوجها الينا وقد
تبين خلافه ولظهور اختصاص الاجماع والضرورة الدالين على
المشاركة في التكليف المستفاد من ظاهر الكتاب بغير صورة
وجود الخبر الجامع للشرائط الاتية المفيد للظن الراجح بان
التكليف بخلاف ذلك الظاهر ومثله يقال في اصالة البراءة
لمن التفت اليها بنحو ما ذكر اخيرا في ظاهر الكتاب حجة القول
الاخر عموم قوله تع ولا تقف ما ليس لك به علم فانه نهي
عن اتباع الظن وقوله تع ان يتبعون الا الظن وان الظن
لا يغني من الحق شيئا ونحو ذلك من الايات الدالة على ذم
اتباع الظن والنهي والذم دليل الحرمة وهي تنافي الوجوب
ولا شك ان خبر الواحد لا يفيد الا الظن وما ذكره السيد
المرتضى رضي الله عنه في جواب المسائل التبانيات من ان
اصحابنا لا يعملون بخبر الواحد وان ادعاء خلاف ذلك
عليهم دفع للضرورة قال لانا نعلم علما ضروريا لا يدخل

في مثله ريب ولا شك ان علماء الشيعة الامامية يذهبون
الى ان اخبار الاحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل
عليها وانها ليست بحجة ولا دلالة وقد ملأوا الطوامير
وسطروا الاساطير في الاحتجاج على ذلك والنقض على مخالفيهم
فيه ومنهم من يزيد على هذه الجملة ويذهب الى انه مستحيل من
طريق العقول ان يتعبد الله تع بالعمل باخبار الاحاد ويجري
ظهور مذهبهم ظهور من ذهبهم الى انه مستحيل من طريق العقول في اخبار الاحاد
مجرى ظهوره في ابطال القياس في الشريعة وحظره وقال
في المسئلة التي افردها في البحث عن العمل بخبر الواحد انه بين في
جواب المسائل التبانيات ان العلم الضروري حاصل لكل
مخالف للامامية او موافق بانهم لا يعملون في الشريعة بخبر لا
يوجب العلم وان ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون به كما
ان نفي القياس في الشريعة من شعارهم الذي يعلمه منهم كل مخالط
لهم وتكلم في الذريعة على التعلق بعمل الصحابة والتابعين بان
الامامية تدفع ذلك وتقول انما عمل باخبار الاحاد من الصحابة
المتامرون الذين يحتشم التصريح بخلافهم والخروج عن جملتهم
فامساك النكير عليهم لا يدل على الرضا بما فعلوه ولان الشرط
في دلالة الامساك على الرضا ان لا يكون له وجه سوى الرضا
من تقية وخوف وما اشبه ذلك والجواب عن

مذهبهم

وقف

الاحتجاج بالايات ان العام يخص والمطلق يقيد بالدليل وقد وجد
كما عرفت على ان ايات الذم ظاهرة بحسب السوق في الاختصاص
باتباع الظن في اصول الدين لان الذم فيها للكفار على ما
كانوا يعتقدونه وايات النهي محتملة لذلك ايضا ولغيره مما
ينافي عمومها او صلاحيتها للتمسك بها في موضع النزاع
لا سيما بعد ملاحظة ما تقرر في خطابات المشافهة وثبوت
حكمه علينا مع ما علم في الوجه الرابع من الحجة لما صرنا اليه
اي اجماع او ضرورة يقتضي مشاركتنا لهم في التكليف بتحصيل
العلم فيه لا ريب في انسداد باب العلم به عنادونهم و
هذا واضح لمن تدبر واما ما ذكره السيد المرتضى في جوابه اولا
ان العلم الضروري بان الامامية تنكر العمل بخبر الواحد مطلقا
غير حاصل لنا الان قطعا ولعمادنا في الحكم بذلك على نقله
لا نقض لغرضه اذا لم يصل الينا معه ما يخرجه عن كونه
خبرا واحدا وثانيا ان التكليف بالحج ليس بجائز عندنا
ومعلوم ان تحصيل العلم القطعي بالحكم الشرعي في محل الحاجة
الى العمل بخبر الواحد الان مستحيل عادة وامكانه في عصره
وما قبله من ازمنة ظهور الائمة عليهم السلم لا يجري بالنسبة
الى زمان عدم الامكان ولعل الوجه في معلومية مخالفة
الامامية لغيرهم في هذا الاصل تمكنهم في تلك الاوقات

ص

من تحصيل العلم بالرجوع الى ائمتهم المعصومين صلوات الله
عليهم اجمعين فلم يحتجوا الى اتباع الظن الحاصل من العمل بخبر
الواحد كما صنع مخالفوهم ولم يؤثروه على العلم وقد اورد
السيد ره على نفسه في بعض كلامه سؤالا هذا لفظه فان قيل
اذا سددتم طريق العمل بالاخبار فعلى اي شيء تعولون في الفقه
كله واجاب بما حاصله ان معظم الفقه يعلم بالضرورة من مذاهب
ائمتنا عليهم السلم بالاخبار المتواترة وما لم يتحقق ذلك فيه ولعله
الاقل يعول فيه على اجماع الامامية وذكر كلاما طويلا في بيان
حكم ما يقع فيه الاختلاف بينهم ومحصوله انه اذا امكن تحصيل
القطع باحد الاقوال من طرق ذكرها تعين العمل عليه والا
كنا مخيرين بين الاقوال المختلفة لفقد دليل التعين ولا
ريب ان ما ادعاه من علم معظم الفقه بالضرورة واجماع الامامية
امر ممتنع في هذا الزمان واشباهه فالتكليف فيهما بتحصيل
العلم غير جائز والاكتفاء بالظن فيما يتعذر فيه العلم مما لا شك فيه
ولا نزاع وقد ذكره في غير موضع من كلامه ايضا فيستوي ح
الاخبار وغيرها من الادلة المفيدة للظن في الصلاحية لاثبات
الاحكام الشرعية في الجملة كما حققناه واما مع امكان تحصيل
العلم فيتوقف العمل بها الا يفيده على قيام الدليل القطعي عليه
ولا حاجة بنا الان الى تحمل مشقة البحث عن قيامه على العمل

بخبر الواحد وعدمه مع ان السيد ره قد اعترف في
جواب المسائل التبانيات بان اكثر اخبارنا المروية في كتبنا
معلومة مقطوع على صحتها اما بالتواتر واما بامارة وعلامة
دلت على صحتها وصدق رواتها فهي موجبة للعلم مقتضية
للقطع وان وجدناها مودعة في الكتب بسند مخصوص من
طرق الاحاد بقي الكلام في التدافع الواقع بين ما عزاه الى اصحابنا
وبين ما حكينا عن العلامة في النهاية فانه عجيب ويمكن ان
يقال ان اعتماد المرتضى فيما ذكره على ما عهده من كلام اوائل
المتكلمين منهم والعمل بخبر الواحد بعيد عن طريقتهم وقد مرت
حكاية المحقق عن ابن قبة وهو من جملتهم القول بمنع التعبد به
عقلا وتعويل العلامة على ما ظهر له من كلام الشيخ وامثاله
من علمائنا المعتنين بالفقه والحديث حيث اوردوا
الاخبار في كتبهم واستراحوا اليها في المسائل الفقهية و
لم يظهر منهم ما يدل على موافقة المرتضى والانصاف انه
لم يتضح من حالهم المخالفة له ايضا اذ كانت اخبار الاصحاب
يومئذ قريبة العهد بزمان لقاء المعصومين واستفادة
الاحكام منهم وكانت القرائن العاضدة لها متنشرة
كما اشار اليه السيد ره ولم يعلم انهم اعتمدوا على الخبر المجرد
ليظهر مخالفتهم لرايه فيه وقد تفطن المحقق من كلام الشيخ

ك لما قلناه بعد ان ذكر عند حكاية الخلاف بيننا انه يعمل
بخبر الواحد اذا كان عدلا من الطايفة المحقة واورد احتجاج
القوم من الجانبين فقال وذهب شيخنا ابو جعفر رحمه الله
الى العمل بخبر العدل من رواة اصحابنا لكن لفظه وان كان
مطلقا فعند التحقيق يتبين انه لا يعمل بالخبر مطلقا بل
بهذه الاخبار التى رويت عن الائمة عليهم السلم ودونها الاصحاب
لا ان كل خبر يرويه امامى يجب العمل به هذا الذى تبين لى
فى كلامه ويدعى اجماع الاصحاب على العمل بهذه الاخبار حتى
لو رواها غير الامامى وكان الخبر سليما عن المعارض و
اشتهر نقله فى هذه الكتب الدائرة بين الاصحاب عمل به
ثم اخذ فى نقل احتجاج الشيخ بما حكيناه سابقا من ان قديم
الاصحاب وحديثهم الى اخر ما ذكره هناك وزاد فى تقريبه
ما لا حاجة لنا الى ذكره وما فهمه المحقق من كلام الشيخ هو
الذى ينبغى ان يعتمد عليه لا ما نسبه العلامة اليه واما
اهتمام القدماء بالبحث عن احوال الرجال فمن الجائز ان يكون
طلبا لتكثير القراين وتسهيلا لسبيل العلم بصدق الخبر
لا لما فى الوجه الثالث من حجة القول الاول وكذا اعتناؤهم
بالرواية فانه محتمل لان يكون رجاء للتواتر وحرصا عليه
وعلى هذا الاحتمال واشباهه لاخبار اصول الدين فالتعويل

على الاحاد فيها غير معقول وقد طعن بذلك المرتضى على تعلقهم حيث
ظن منهم الاعتماد عليها ولا وجه له بعد ملاحظة ما ذكرناه
وان اقتضى ضعف الوجه المذكور من الحجة لما امرنا اليه فان
فى بقية الوجوه لاسيما الاخير كفاية ان شاء الله تعالى
وللعمل بخبر الواحد شرايط كلها يتعلق بالراوى الاول
التكليف فلا تقبل رواية المجنون والصبى وان كان
مميزا والحكم فى المجنون وغير المميز ظ ونقل الاجماع عليه
من الكل واما المميز فلا يعرف فيه من الاصحاب مخالف و
جمهور اهل الخلاف على ذلك ايض وتعرى الى البعض منهم
القبول قياسا على جواز الاقتداء به وهو بمكان من الضعف
لمنع الحكم فى المقيس عليه اولا وتسليمنا الكل الفارق موجود
كما يعلم من قاعدتهم فى القدوة ولمنع اصل القياس
ثانيا والتحقيق ان عدم قبول رواية الفاسق يقتضى
عدم قبوله بطريق اولى لان للفاسق باعتبار التكليف
خشية من الله ربما منعته من الكذب والصبى العالم باعتبار
بانتفاء التكليف عنه فلا يحرم عليه الكذب ولا
يستحق به العقاب لا مانع له من الاقدام عليه هذا اذا
سمع وروى قبل البلوغ اما الرواية بعد البلوغ لما
سمعه قبله فمقبوله حيث يجتمع غيره من الشرايط لوجود

للمقتضى ح وهو اخبار العدل الضابط وعدم صلاحية

ما يصلح مانعا للمانعية الا الاسلام ولا ريب عندنا فى

اشتراطه لقوله تع ان جاءكم فاسق بنبأ وهو شامل للكافر

وغيره ولئن قيل باختصاصه فى العرف المتاخر بالمسلم الدال

الموافقة على عدم قبول خبر الكافر كما هو ظاهر الثالث الايمان

واشتراطه هو المشهور بين الاصحاب وحجتهم قوله تع ان

جاءكم فاسق بنبأ وحكى المحقق عن الشيخ انه اجاز العمل بخبر

الفطحية ومن ضاهاهم بشرط ان لا يكون متهما بالكذب

محتجا بان الطايفة عملت بخبر عبد الله بن بكير وسماعه

وعلى بن ابى حمزه وعثمن بن عيسى وبما رواه بنو فضال

والطاطريون واجاب المحقق ره بانا لا نعلم الى الان ان

الطايفة عملت باخبار هؤلاء والعلامه مع تصريحه لا

فى التهذيب اكثر فى الخلاصه من ترجيح قبول روايات

فاسدى المذهب وحكى والدى ره فى هدايه على الخلاف

عن فخر المحققين انه قال سألت والدى عن ابان بن عثمان

فقال الاقرب عندى قبول روايته لقوله تع ان جاءكم

فاسق بنبأ الاية ولا فسق اعظم من عدم الايمان و

اشار بذلك الى ما رواه الكشى من ان ابانا كان من الناووسيه

هذا والاعتماد عندى على ما هو المشهور الشرط الرابع

العداله

العداله وهى ملكه فى النفس تمنعها من فعل الكباير و

الاصرار على الصغاير ومنافيات المروة واعتبار هذا

الشرط هو المشهور بين الاصحاب ايض وظ جماعه من المتاخرين

الميل الى العمل بخبر مجهول الحال كما ذهب اليه بعض

العامه ونقل المحقق عن الشيخ انه قال يكفى كون الراوى

ثقه متحرزا عن الكذب فى الروايه وان كان فاسقا

بجوارحه وادعى عمل الطايفه على اخبار جماعة هذه

صفتهم ثم قال المحقق ونحن نمنع هذه الدعوى و

نطالب بدليلها ولو سلمناها لاقتصرنا على المواضع التى

عملت فيها باخبار خاصة ولم يجز التعدى فى العمل الى

غيرها ودعوى التحرز من الكذب مع ظهور الفسق

مستبعد وهذا الكلام جيد والقول باشتراط العدالة

عندى هو الاقرب لنا انه لا واسطة بحسب الواقع بين

وصفى العداله والفسق فى موضع الحاجة من اعتبار هذا

الشرط لان الملكه المذكوره ان كانت حاصله فهو العدل

والا فالفاسق وتوسط مجهول الحال انما هو بين من علم

فسقه او عدالته ولا ريب ان تقدم العلم بالوصف لا

مدخل فى حقيقته ووجوب التثبت فى الاية معلق

بالفسق لا بما تقدم العلم به منه ومقتضى ذلك اراده

البحث والفحص عن حصوله وعدمه الا ترى ان قول
القائل اعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة مثلا درهما
يقتضى ارادة السؤال والفحص عمن جمع هذين الوصفين
لا الاقتصار على من سبق العلم باجتماعهما فيه ويؤيد
كون المراد من الاية هذا المعنى ان قوله ان تصيبوا
قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين تعليل للامر
بالتثبت اى كراهة ان تصيبوا ومن البين ان الوقوع
فى الندم لظهور عدم صدق المخبر يحصل من قبول خبر
من له صفة الفسق فى الواقع حيث لا يحجزه عن الكذب
ولا مدخلية لسبق العلم بحصولها فى ذلك اذا عرفت
هذا ظهر لك انه يصير مقتضى الاية وجوب التثبت
عند خبر من له هذه الصفة فى الواقع وفى نفس الامر
فيتوقف القبول على العلم بانتفائها وهو يقتضى
بملاحظة نفى الواسطة اشتراط العدالة وبهذا التحقيق
يظهر بطلان القول بقبول رواية المجهول لانه مبنى على
توسط الجهالة بين الفسق والعدالة وقد تبين فساده
واما قول الشيخ فلا تعلق له بحديث الواسطة وانما
نظره فيه الى قضية العمل الذى ادعاه ولو نهض دليلا
لخصصنا به عموم نظر الاية لكنه مردود بما اشار اليه

المحقق

المحقق ومنع اصل العمل او لا بمعنى نفى العلم بحصوله
فيحتاج مدعيه الى اثباته وبتقدير التسليم للموافقة على
الحصول يرد الاحتجاج ثانيا بان عملهم انما يدل على قبول
تلك الاخبار المخصوصة لا مطلقا ومن الجائز ان يكون
العمل منوطا بانضمام القراين اليها لا بمجرد الاخبار وبقى
فى المقام اشكال اشرنا اليه بتقييد نفى الواسطة فى صدر
الحجة بموضع الحاجة وتقريره ان انتفاء الواسطة بالتقريب
الذى ذكرناه انما يتم فيمن بعد عهده عن اول زمان التكليف
كما هو الغالب والواقع فى رواة الاخبار التى هى محل الحاجة
الى هذا البحث فان العادة قاضية بعدم انفكاك من هو
كذلك عن احد الوصفين واما حديث العهد بالتكليف فيمكن
فى حقه تحقق الواسطة بان لا يقع منه معصية توجب
الفسق ولا يكون له ملكة يصدق بها العدالة فان
ذلك غير ممتنع ومع ثبوت الواسطة فلا تقوم الحجة
باشتراط العدالة مطلقا والواسطة المذكورة وان كانت
ممكنة بالنظر الى نفس الامر ولكن العلم بوجودها متعذر
لان المعاصى غير منحصرة فى الافعال الظاهرة ولا ريب
ان العلم بانتفاء الباطنية ممتنع عادة بدون الملكة
سلمنا لكن التعليل الواقع فى الاية لوجوب التثبت عند

خبر الفاسق تقتضي ثبوت الحكم عند خبر من لا ملكه
له لمشاركته الفاسق في عدم الحجز عن الكذب فيقوم في
قبول خبره احتمال الوقوع في الندم بظهور عدم صدق الخبر
على حد قيامه في خبر الفاسق وسياتي ان العلة المنصوصة
يتعدى بها الحكم الى كل محل يوجد فيه الشرط الخامس الضبط

في اشتراط ضبط

ولا خلاف فان من لا ضبط له قد يسهو عن بعض الحديث
ويكون مما يتم به فايدته ويختلف الحكم بعدمه او يسهو
فيزيد في الحديث ما يضطرب به معناه او يبدل الفاظا
باخرى او يروي عن المعصوم ويسهو عن الواسطة مع وجودها
الى غير ذلك من اسباب الاختلاف فيجب ان يكون بحيث
لا يقع منه كذب على سبيل الخطأ غالبا فلو عرض له السهو
نادرا لم يقدح اذ لا يكاد يسلم منه احد قال المحقق رحمه الله
لو كان زوال السهو اصلا شرطا في القبول لما صح العمل الا
عن معصوم من السهو وهو باطل اجماعا من العاملين بالخبر

اصل

يعرف عدالة الراوي بالاختبار بالصحبة المتاكدة
والملازمة بحيث يظهر احواله ويحصل الاطلاع على سريرته
حيث يكون ذلك ممكنا وهو واضح ومع عدمه باشتهارها
بين العلماء واهل الحديث وشهادة القراين المتكثرة
المتعاضدة وبالتزكية من العالم بها وهل يكفي فيها

الواحد او لا بد من التعدد قولان اختار اولهما العلامة
في التهذيب وعزاه في النهاية الى الاكثر من غير تصريح بالترجيح
وقال المحقق لا يقبل فيها الا ما يقبل في تزكية الشاهد
وهو شهادة عدلين وهذا عندي هو الحق لنا انها
شهادة من شانها اعتبار التعدد فيها كما هو ظاهر
مقتضى اشتراط العدالة اعتبار حصول العلم بها و
البينة يقوم مقامها شرعا فيقتصر عليه وما سوى ذلك
يتوقف الاكتفاء به على الدليل احتجوا بان التعديل
شرط للرواية فلا يزيد على مشروطه وقد اكتفي في اصل
الرواية بالواحد وانتصر لهم بعض فاضل المتاخرين
فاحتج بعموم المفهوم في اية ان جاءكم فاسق نظرا الى
تزكية الواحد داخلة فيه فحيث يكون المزكي عدلا لا
يجب التثبت عند خبره واللازم من ذلك الاكتفاء به
والجواب عن الاول المطالبة بالدليل على نفي الزيادة
على المشروط ولا اثر له لمجرد دعوى سلمنا ولكن الشرط
في قبول الرواية هو العدالة لا التعديل نعم هو احد
الطرق الى المعرفة بالشرط سلمنا ولكن الزيادة في الشرط
بهذا المعنى على مشروطه بهذه الزيادة المخصوصة كثير
في الاحكام عند من يعمل بخبر الواحد من ان بين

اذا كثر شروطها يفتقر الى المعرفة بحصولها على بعض الوجوه
الى شهادة الشاهدين والشروط يكفي فيه الواحد والعجب
من توجيه بعض الفضلاء المعاصرين لهذا الوجه من الحجة
بانه ليس في الاحكام الشرعية شرط تزيد على مشروطها هذا
والذي يقتضيه الاعتبار ان التمسك في هذا الحكم بنفي
زيادة الشرط يناسب طريقة اهل القياس فكانه وقع في
كلامهم وتبعهم عليه من غير تامل من لا يعمل بالقياس ومما
ينبه على ذلك ما وجدته في كلام بعض العامة حكاية عن بعض
اخر منهم ان الاكتفاء بالواحد في تزكية الراوي هو مقتضى
القياس وعن الثاني ان مبنى اشتراط العدالة في الراوي على
ان المراد من الفاسق في الاية من له هذه الصفة في الواقع
فتوقف قبول الخبر على العلم بانتفائها وهو موقوف
على العدالة كما بيناه انفا وانما صرنا الى قبول الشاهدين
لقيامهما مقام العلم شرعا وفرض العموم في الاية على وجه
يتناول الاخبار بالعدالة يؤدي الى حصول التناقض في
مدلولها وذلك لان الاكتفاء في معرفة العدالة بخبر الواحد
يقتضي عدم توقف قبول الخبر على العلم بانتفاء صفة الفسق
ضرورة ان خبر العدل بمجرده لا يوجب العلم وقد قلنا ان مقتضاها
توقف القبول على العلم بالانتفاء وهذا تناقض ظاهر فلا بد

من حملها على ارادة الاخبار بما سوى العدالة لا يقال ما
ذكرتموه وارد على قبول شهادة العدلين اذ لا علم معها لانا
نقول اللازم من قبول العدلين تخصيص الاية بدليل خارجي
ولا محذور فيه كيف وتخصيصها لازم وان وافقتنا على
تناولها للاخبار بالعدالة من حيث ان تزكية الشاهد لا
يكتفى فيها بالواحد وهذا من اكبر الشواهد على ان النظر في
الوجه الاول انما هو الى القياس كما نبهنا عليه اذا عرفت
هذا فاعلم ان طريقة معرفة الجرح كالتعديل والخلاف في
الاكتفاء بالواحد او اشتراط التعدد جار فيه والمختار
في المقامين واحد   اختلف الناس في قبول الجرح
والتعديل مجردين عن ذكر السبب فقال قوم بالقبول فيهما
وصار اخرون الى خلافه فاوجبوا ذكر السبب فيهما وفصل
ثالث فاوجبه في الجرح دون التعديل ورابع فعكس و
استند وا في هذه الاقوال الى اعتبارات هينة ووجوه
ركيكة لا جدوى في التعرض لذكرها واعلم ان في الاصحاب
قائلا بشيء منها اذ المتعرض منهم للبحث في هذا الاصل قليل
على ما وصل الينا والذي استوجهه العلامة ره هنا هو
ان المزكي والجارح ان كانا عارفين بالاسباب قبل الاطلاق
فيهما والا وجب ذكر السبب فيهما وذهب والدي رحمه الله

الى الاكتفاء بالاطلاق فيهما حيث يعلم عدم المخالفة فيما
به يتحقق العدالة والجرح ومع انتفاء ذلك يكون القبول
موقوفا على ذكر السبب وهذا هو الاقوى ووجهه ظاهر
لا يحتاج الى البيان ومنه يعلم ضعف ما استوجهه العلامة

اصل اذا تعارض الجرح والتعديل قال اكثر الناس يقدم
الجرح لان فيه جمعا بينهما اذ غاية قول المعدل انه لم يعلم
فسقا والجارح يقول انا علمته فلو حكمنا بعدالته كان الجارح
كاذبا واذا حكمنا بفسقه كانا صادقين والجمع اولى ما
امكن وهذه الحجة مدخولة ومن ثم قال السيد العلامة
جمال الدين بن طاوس ره انه ان كان مع احدهما رجحان
يحكم التدبر الصحيح باعتباره فالعمل على الراجح والا وجب
التوقف وما قاله هو الوجه **فائدة** اذا قال العدل حدثني عدل
لم يكتف في العمل بروايته على تقدير الاكتفاء بتزكية الواحد
وكذا لو قال العدلان ذلك بناء على اعتبارهما وهو اختيار
والدي ره وذهب المحقق الى الاكتفاء به بل بما دونه حيث
قال اذا قال اخبرني بعض اصحابنا وعنى الامامية يقبل وان
لم يصفه بالعدالة اذا لم يصفه بالفسوق لان اخباره بمذهبه
شهادة بانه من اهل الامانة ولم يعلم منه الفسوق المانع
من القبول فان قال عن بعض اصحابه لم تقبل لامكان ان يعني

نسبته الى بعض الرواة من اهل العلم فيكون البحث فيه كالمجهول
هذا كلامه وهو عجيب منه بعد اشتراطه العدالة في الراوي
لان الاصحاب لا ينحصرون في العدول سلمنا لكن التعديل
انما يقبل مع انتفاء معارضة الجرح له وانما يعلم الحال مع
تعيين المعدل وتسميته لينظر هل له جارح او لا ومع الابهام
لا يؤمن وجوده والتمسك في نفيه بالاصل غير متوجه بعد
العلم بوقوع الاختلاف في شان كثير من الرواة وبالجملة فلا بد
للمجتهد من البحث عن كل ما يحتمل ان يكون له معارض
حتى يغلب على ظنه انتفاؤه كما سبق التنبيه عليه في العمل
بالعام قبل البحث عن المخصص اذا عرفت هذا فاعلم ان
وصف جماعة من الاصحاب كثيرا من الروايات بالصحة من
هذا القبيل لانه في الحقيقة شهادة بتعديل رواتها او
هو بمجرده غير كاف في جواز العمل بالحديث بل لا بد من مراجعة
السند والنظر في حال الرواة ليؤمن من معارضة الجرح
لا بد للراوي من مستند يصح له من اجله رواية
الحديث ويقبل منه بسببه وهو في الرواية عن المعصوم
نفسه ظ معروف واما في الرواية عن الراوي فله وجوه
اعلاها السماع من لفظه سواء كان بقراءته في كتابه او
املاء باملائه من حفظه ودونه القراءة عليه مع اقراره به

وتصريحه بالاعتراف بمضمونه ودون ذلك اجازة رواية
كتاب ونحوه ويحكى عن بعض الناس انكار جواز الرواية بالاجازة
ويعزى الى الاكثرين خلافه وهذا البحث غير منقح في كلام
الاصحاب وتحقيق القول فيه ان لجواز الرواية بالاجازة
معنيين وقع الخلاف عن بعض اهل الخلاف في كل منهما احدهما
قبول الحديث والعمل به ونقله من المجاز له الى غيره بلفظ
يدل على الواقع كاخبرني اجازة ونحوه والقول بنفيه في غاية
السقوط لان الاجازة في العرف اخبار اجمالي بامور مضبوطة
معلومة مامون عليها من الغلط والتصحيف ونحوهما وما
هذا شانه لا وجه للتوقف في قبوله والتعبير عنه بلفظ اخبرني
وما في معناه مقيدا بقوله اجازة تجوز مع القرينة فلا مانع منه
ومثله ات في القراءة على الراوي لان الاعتراف اخبار اجمالي
ولم يلتفتوا الى الخلاف في قبوله وانما ذكر بعضهم ان قبوله
موضع وفاق وان خالف فيه من لا يعتد به ثم ان جمعا من
الناس اجازوا في صورة الاعتراف ان يقول الراوي اخبرني
وحدثني ونحوهما من غير تقييد بقوله قراءة عليه ونحوه و
الباقون على جوازه مقيدا بما ذكر الا المرتضى رضي الله عنه
فانه منع من استعمال هذه الالفاظ ونحوها فيه وان كانت
مقيدة حيث قال واما قول بعضهم يجب ان يقول حدثني
ام تقرّر فرایزند

قراة عليه

قراة عليه حتى يزول الابهام ويعلم ان لفظ حدثني ليست على
ظاهرها فمنا قضة لان قوله حدثني يقتضي انه سمعه من
لفظه وادرك نطقه به وقوله قراة عليه يقتضي نقيض ذلك
فكانه نفي ما اثبت وهذا من السيد ره في غاية الغرابة فانه
سد لباب المجاز اذ ما من مجاز الا معه قرينة تعاند الحقيقة
وتناقضها واذا كان معنى حدثني ما ذكره فقوله بعد ذلك
قراة عليه قرينة على انه ليس المراد حقيقة اللفظ بل مجازه وهو
الاعتراف بما قراه عليه تشبيها له بالحديث لما بينهما من المناسبة
في المعنى ونقل العلامة ره هذا الكلام عن السيد رضي الله عنه
في النهاية وتنظر فيه قائلا انا نمنع اقتضاء حدثني حال
انضمامه الى لفظ قراة انه سمعه من لفظه وادرك نطقه
به وهو جيد وتفصيله ما ذكرناه واذ قد تبين ضعف ما
ذهب اليه السيد ره واتفاق من عداه على صحة الاطلاق المقيد
على القراءة مع الاعتراف فاي مانع من اجراء مثله في صورة الاجازة
والاعتبار فيهما واحد المعنى الثاني لجواز الرواية بالاجازة
تسويغ قول الراوي لها حدثني واخبرني وما اشبه ذلك من
الالفاظ التي تفيد ظاهرها وقوع الاخبار تفصيلا وقد
عزي الى جمع من العامة القول به وهو بالاعراض عنه حقيق هذا
وظاهر من العلامة في النهاية انه فهم من كلام السيد المرتضى رضي الله عنه

القول بعدم جواز الروايه بالاجازه مطلقا تفريعا على العمل
بخبر الواحد حيث قال واما الاجازه فلا حكم لها لان ما للمتحمل
ان يرويه لم ذلك الاجازه له او لم يجزه فما ليس له ان يرويه محرم
عليه مع الاجازه وفقدها وعبارة السيد هذه وان افهم
ظاهرها القول بنفي الجواز على الاطلاق الا ان المتدبر في سابقها
ولاحقها يطلع على ان غرضه نفي جواز الروايه بها بلفظ
حدثني واخبرني ونحوه فانه ذكر قبل ذلك في البحث عن القراه
على الراوي ان كل من صنف اصول الفقه اجاز ان يقول من
قرء الحديث على غيره ومن قراه عليه فاقر به حدثني واخبرني
واجروه مجرى ان يسمعه من لفظه ثم قال والصحيح انه اذا
قرءه عليه واقر له به انه يجوز ان يعمل به اذا كان ممن يذهب
الى العمل بخبر الواحد ويعلم انه حديثه وانه سمعه لاقراره
له بذلك ولا يجوز ان يقول حدثني واخبرني لان معنى
حدثني واخبرني انه نقل حديثا واخبر عن ذلك وهذا
كذب لم يجز وذكر بعد هذا ان المناوله وهي ان يشافهه
المحدث غيره ويقول له في كتاب اشار اليه هذا سماعي
من فلان يجري مجرى ان يقراه عليه ويعترف به في علمه
بانه حديثه قال فان كان ممن يذهب الى العمل بالخبر الاحاد
عمل به ولا يجوز ان يقول حدثني ولا اخبرني ثم ذكر حكم الاجا

بتلك العباره

بتلك العباره وقال بعدها واكثر ما يمكن ان يدعى ان تعارف
اصحاب الحديث اثر في ان الاجازه جاريه مجرى ان يقول في
كتاب بعينه هذا حدثني وسماعي فيجوز العمل به عند من
عمل باخبار الاحاد فاما ان يروى فيقول اخبرني او حدثني
فذلك كذب وسوق هذا الكلام كله على ما نرى يدل
على ان نفي حكم الاجازه انما هي بالنسبه الى خصوص الروايه بلفظ
حدثني ونحوه لا مطلقا وقد حكم بمثل ذلك في القراءه على
الراوي كما عرفت فهما عنده في هذا الوجه سواء وتفاوت
عبارته في التاديه عن القول فيهما حيث صرح بجواز العمل
في صورة القراءه وعبر هنا بما يشعر بنوع شك نظرا منه الى
ان دلالة الاجازه على المعنى المراد دون دلالة القراءه والامر
كذلك وقد عرفته فظهر ان دلالة ما يوهم ظاهر تلك العباره
غير مراد فليعلم اذا عرفت هذا فاعلم ان اثر الاجازه بالنسبه
الى العمل انما يظهر حيث لا يكون متعلقها معلوما بالتواتر
ونحوه ككتب اخبارنا الاربعه فانها متواتره اجمالا والعلم
بصحة مضامينها تفصيلا يستفاد من قراين الاحوال ولا
مدخل للاجازه فيه غالبا وانما فايدتها حينئذ بقاء اتصال سلسلة
الاسناد بالنبي ص والائمه عليهم السلم وذلك امر مطلوب مرغوب
اليه للتيمن كما لا يخفى على ان الوجه في الاستغناء عن الاجازه

بما الى فى غيرها من ياتى فى وجوه الرواية غير ان رعاية التصحيح والامن من حديث التصحيف وشبهه من انواع الخلل يزيد فى وجه الحاجة الى السماع ونحوه وذلك ظ وبقى فى هذا الباب وجوه اخر مذكورة فى كتب الفن يعلم حكمها مما ذكرنا فلذلك آثرنا طى ذكره على غيره اصل يجوز نقل الحديث بالمعنى بشرط ان يكون الناقل عارفا بمواقع الالفاظ وعدم قصور الترجمة عن الاصل فى افادة المعنى ومساواته له فى الجلاء والخفاء ولم نقف على مخالف فى ذلك من الاصحاب نعم لبعض اهل الخلاف فيه خلاف وليس له دليل يعتد به و حجتنا على الجواز وجوه منها ما رواه الكلينى فى الصحيح عن محمد بن مسلم قال قلت لابى عبد الله عم اسمع الحديث منك فازيد وانقص قال ان كنت تريد معانيه فلا باس و منها ان الله سبحانه قص القصة الواحدة بالفاظ مختلفة ومن المعلوم ان تلك القصة وقعت اما بغير العربية او بعبارة واحدة منها وذلك دليل على جواز نسبة المعنى الى القائل وان تغاير اللفظ اصل اذا ارسل العدل الحديث بان رواه عن المعصوم ولم يلقه سواء ترك ذكر الواسطة راسا او ذكرها مبهمة لنسيان او غيره كقوله عن رجل او عن بعض اصحابنا ففى قبوله خلاف بين الخاصة والعامة و

اصل

قوله لئن كنت تريد اه المراد انه لئن كنت تريد بقولك قال فلان نقل معانيه فلا باس وان كنت تريد بقولك قال فلان هذا اللفظ فلا تجوز لانه كذب

اصل

الاقوى عندى عدم القبول مطلقا وهو مختار والدى ره تعالى وقال العلامة فى النهاية الوجه المنع الا اذا عرف انه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة كمراسيل محمد بن ابى عمير من الامامية وكلامه فى التهذيب خال عن هذا الاستثناء وهو الوجه لما سنبينه وحكى عن بعض فى النهاية القول بالقبول عن جماعة من العامة ثم قال وهو قول محمد بن خالد من قدماء الامامية وقال المحقق ره اذا ارسل الراوى الرواية قال الشيخ ان كان ممن عرف انه لا يروى الا عن ثقة قبلت مطلقا وان لم يكن كذلك قبلت بشرط ان لا يكون لها معارض من المسانيد الصحيحة واحتج على ذلك بان الطايفة عملت بالمراسيل عند سلامتها عن المعارض كما عملت بالمسانيد فمن اجاز احدهما اجاز الاخر هذه عبارة المحقق بلفظها وهى تدل على توقفه على الحكم حيث اقتصر على نقله عن الشيخ بحجته من غير اشعار بالقبول والرد لنا ان من شرط القبول معرفة عدالة الراوى كما تقدم بيانه وهى منتفية فى موضع النزاع اذ لم يوجد ما يصلح للدلالة عليها سوى رواية العدل عنه وهو غير مفيد لانا نعلم بالعيان ان العدل يروى عن مثله وغيره ومع فرض اقتصاره على الرواية عن العدل فهو انما يروى عمن يعتقد عدالته وذلك غير كاف لجواز ان يكون له جارح لا يعلمه

المراسيل

المحقق

كما ذكرناه آنفاً وبدون تعيينه لا يندفع هذا الاحتمال
فلا يتوجه القبول ومن هذا يظهر ضعف ما ذهب اليه العلامة
في النهاية من قبول نحو مراسيل ابن ابي عمير معللاً فان الراوي
لا يرسل الا مع عدالة الواسطة لان العلم بعدالة الواسطة ان كان
مستنداً الى اخبار الراوي بانه لا يرسل الا عن الثقة فهو
محل شهادته على مجهول العين وقد علم حاله وان كان
مستنده الاستقراء لمراسيله والاطلاع من خارج على ان المحذوف
فيها لا يكون الا ثقة فهذا في معنى الاسناد ولا نزاع فيه و
العجب ان العلامة ره ذكر في الاحتجاج على مختاره في النهاية
ما هذا نصه عدالة الاصل مجهولة لان عينه غير معلوم و صفته
اولى بالجهالة ولم يوجد الا رواية الفرع عنه وليست تعديلاً
فان العدل قد يروي عمن لو سئل عنه لتوقف فيه او جرحه
ولو عدله لم يصر عدلا لجواز ان يخفى عنه حاله فلا يعرف فسق
ولو عينه لعرفنا فسقه الذي لم يطلع عليه العدل وهذا
الكلام كما ترى يدل على الموافقة فيما ذكرناه من عدم قبول
تعديل مجهول العين بمجرده فتعين ان يكون المستند عنده
في ذلك الاستقراء وحصوله في نهاية البعد وعلى تقديره
يخرج عن محل النزاع كما عرفت واما كلام الشيخ فيرد على اوله
ما ورد على العلامة ره وعلى اخره ان عمل الطائفة يتوقف

التمسك

التمسك به عندنا على بلوغه حد الاجماع ولا نعلمه حجة
القائلين بالقبول مطلقاً وجوه منها ان رواية العدل عن
الاصل المسكوت عن تعديله تعديل له لانه لو روى عمن ليس بعدل
ولم يبين حاله كان ملبساً غاشاً وعدالته تنافي ذلك
ومنها ان اسناد الحديث الى الرسول صلعم يقتضي صدقه
لان اسناد الكذب ينافي العدالة واذا ثبت صدقه
تعين قبوله وذكروا وجوهاً اخر ردية تركنا نقلها
لظهور فسادها والجواب عن هذين الوجهين ظاهر مما تقدم
فلا نطول بتقريره **تتمة** ينقسم خبر الواحد باعتبار
اختلاف احوال رواته في الاتصاف بالايمان والعدالة وعدمها
والضبط وعدمها الى اربعة اقسام يختص كل قسم منها في
الاصطلاح باسم **الاول** الصحيح وهو ما اتصل سنده الى
المعصوم بنقل العدل الضابط عن مثله في جميع الطبقات
وربما يطلق هذا اللفظ مضافاً الى راوٍ معين على ما جمع
السند اليه الشرائط خلا الانتهاء الى المعصوم وان اعتراه
بعد ذلك ارسال او غيره من وجوه الاخلال فيقال صحيح فلان
عن بعض اصحابنا عن الصادق ع مثلاً وقد يطلق على جملة
من الاسناد جامعة للشرائط سوى الاتصال بالمعصوم
محذوفة للاختصار فيقال مثلاً روى الشيخ في الصحيح عن

فلان ويقصد بذلك بيان حال تلك الجملة المحذوفة
واكثر ما يقع هذا الاستعمال حيث يكون المذكور من رجال السند
اكثر من واحد **الثاني** الحسن وهو متصل السند الى المعصوم
بالامامي الممدوح من غير معارض ذم مقبول ولا ثبوت عدالته
في جميع المراتب او بعضها مع كون الباقي بصفة رجال الصحيح
وقد يستعمل على قياس ما ذكر في الصحيح **الثالث** الموثق وهو ما
دخل طريقه من ليس بامامي لكنه منصوص على توثيقه بين اصحابنا
ولم يشتمل باقي الطريق على ضعف من جهة اخرى ويسمى القوى
ايضا ويستعمل اللفظ الاول في المعنيين المذكورين في ذينك
القسمين **الرابع** الضعيف وهو ما لم يجتمع فيه شروط احد
الثلثة بان يشمل طريقه على مجروح بغير الفساد المذهب او مجهول
ويسمى هذه الاقسام الاربعة اصول الحديث لان للاقسام اخر
باعتبارات شتى وكلها ترجع الى هذه الاربعة وليس هذا
موضع تفصيلها وانما تعرضنا لبيان الاربعة لكثرة دوران الفاظها
على السن الفقهاء **المطلب السابع** في النسخ **اصل**
لا ريب في جواز النسخ ووقوعه وما يحكى فيهما من الخلاف
لا يستحق ان ينظر اليه وجمهور اصحابنا على اشتراط حضور وقت
الفعل المنسوخ سواء فعل او لم يفعل ووافق على ذلك جمع من
العامة وحكى المحقق عن المفيد القول بجوازه قبل حضور

وقت

وقت الفعل وهو مذهب اكثر اهل الخلاف والحق الاول
لنا انه لو وقع ذلك لاقتضى تعلق النهي بنفس ما تعلق به الامر
وهو ممتنع لان الامر يدل على كونه حسنا فالنهي يقتضي قبحه
فاجتماعهما يستلزم كونه حسنا قبيحا معا وهو ظاهر الاستحالة
ولان الفعل الواحد اما حسن او قبيح فبتقدير ان يكون حسنا
يكون النهي عنه قبيحا وبتقدير ان يكون قبيحا يكون الامر به قبيحا
احتج المخالف بوجوه الاول قوله تع يمحو الله ما يشاء و
يثبت فانه يتناول بعمومه موضع النزاع الثاني انه تعالى امر
ابرهيم عم بذبح ابنه ثم نسخه عنه قبل وقت الفعل الثالث
ما روي ان النبي صم امر ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم راجع الى
ان عادت الى خمس وذلك نسخ قبل الفعل الرابع ان المصلحة
قد تتعلق بنفس الامر والنهي فجاز الاقتصار عليهما من دون ارادة
الفعل والجواب عن الاول ان ابرهيم عم لم يؤمر بالذبح
الذي هو فري الاوداج بل بالمقدمات كما يدل عليه قوله تعالى
قد صدقت الرؤيا ولو كان ما فعله بعض المأمور به كان
مصدقا لبعض الرؤيا وقد سبق بيان ذلك وعن الثالث
المطالبة بصحة الرواية مع ان فيها طعنا على الانبياء بالاقدام
على المراجعة في الاوامر المطلقة وعن الرابع ان الامر والنهي
يتبعان متعلقهما فان كان حسنا كان الامر والا فقبيحا على

انه لو صح ذلك لم يكن متعلق الاوامر اداً فلا يكون مامورا به
وينتفى النسخ ح يجوز نسخ كل من الكتاب والسنة المتواترة
والاحاد بمثله ولا ريب فيه ونسخ الكتاب بالسنة المتواترة
وهي به ولا يعرف فيه من الاصحاب مخالف وجمهور
اهل الخلاف وافقونا فيه وانكره شذوذ منهم وهو ضعيف
جدا لا يلتفت اليه ولا ينسخ الكتاب والسنة المتواترة بالاحاد
عند اكثر العلماء لان خبر الواحد مظنون وهما معلومان ولا
يجوز ترك المعلوم للمظنون وذهب شرذمة من العامة الى
جوازه وربما نفى بعضهم الخلاف في الجواز مدعيا ان محله
هو الوقوع واما اصل الجواز فموضع وفاق وارى البحث في
ذلك قليل الجدوى فترك الاشتغال بتحقيقه اجدر واما الاجماع
ففي جواز نسخه والنسخ به خلاف مبني على الخلاف في ان الاجماع
هل يمكن استقراره قبل انقطاع الوحي او لا قال السيد المرتضى
رضي الله عنه اعلم ان مصنفي اصول الفقه ذهبوا كلهم
الى ان الاجماع لا يكون ناسخا ولا منسوخا واعتلوا في ذلك
بانه دليل مستقر بعد انقطاع الوحي فلا يجوز نسخه ولا
النسخ به وهذا القدر غير كاف لان لقايل ان يعارضه
فيقول ما الاجماع عندنا فدلالته مستقرة في كل حال قبل
انقطاع الوحي وبعده واذا ثبت ذلك سقطت هذه العلة

على ان مذهب مخالفينا في كون الاجماع حجة يقتضي انه
في الاحوال كلها مستقر لان الله تع امر باتباع المومنين في هذا
حكم حاصل قبل انقطاع الوحي وبعده والنبي عم خبر على
مذاهبهم بان امته لا يجمع على خطا وهذا ثابت في ساير
الاحوال واذا كان الاجماع دليلا على الاحكام كما دل الكتاب
والسنة والنسخ لا يتناول الادلة وانما يتناول الاحكام التي
تثبت بها فما المانع له من ان يثبت حكم باجماع الامة قبل انقطاع
الوحي ثم ينسخ باية تنزل او يثبت حكم باية تنزل فينسخ باجماع
الامة على خلافه والاقرب ان يقال ان الامة مجمعة على ان ما
ثبت بالاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به هذا كلام السيد ره
وحكى المحقق عن الشيخ بعد ان نقل مضمون كلام السيد ره
انه قال الاجماع دليل عقلي والنسخ لا يكون الا بدليل شرعي
فلا يتحقق النسخ فيما يكون مستنده العقل ثم حكى عن بعض
المتاخرين انه قال الاجماع لا يكون اتفاقا وانما يكون عن
مستند قطعي فيكون الناسخ ذلك المستند لا نفس الاجماع
قال المحقق ره تع وفي هذه الوجوه اشكال والذي يجيء
على مذهبنا انه يصح دخول النسخ فيه بناء على ان الاجماع
انضمام اقوال الى قول لو انفرد لكانت الحجة فيه فجاز حصول
مثل هذا في زمن النبي عم ثم ينسخ ذلك الحكم بدلالة

شرعية متراخية وكذلك يجوز نسخ الحكم المعلوم من السنة
او القرآن بالقول يدخل في جملتها قول النبي ص وهذا الكلام
جيد غير انه لا يترتب عليه فائدة مهمة كما لا يخفى

معنى النسخ شرعا هو الاعلام بزوال مثل الحكم الثابت بالدليل
الشرعي بدليل آخر شرعي متراخ عنه على وجه لولاه لكان الحكم
الاول ثابتا وعلى هذا فزيادة العبادة المستقلة على العبادات
ليست نسخا للمزيد عليه صلوة كانت تلك العبادة او غيرها
وهو قول جمهور العلماء ويعزى الى قوم من العامة القول
بان زيادة صلوة على الصلوات الخمس نسخ لانها تخرج الوسطى
عن كونها وسطى وهو ظاهر الفساد واما العبادة الغير المستقلة
فقد اختلف الناس في ان زيادتها هل هي نسخ اولا والمحققون
على انها ان رفعت حكما شرعيا مستفادا من دليل شرعي كانت
نسخا والا فلا وهو الظاهر لما علم من تعريفه وقال المرتضى
رضي الله عنه ان كانت الزيادة مغيرة لحكم المزيد عليه في
الشريعة حتى يصير لو وقع مستقلا من دون تلك الزيادة
لكان عاريا من كل تلك الاحكام الشرعية التي كانت له او
بعضها فهذه الزيادة تقتضي النسخ ومثاله زيادة ركعتين
على ركعتين على سبيل الاتصال قال وانما قلنا ان هذه
الزيادة قد غيرت الاحكام الشرعية لانه لو فعل بعد الزيادة

الركعتين على ما كان يفعلهما عليه اولا لم يكن لهما حكم وكانه
ما فعلهما ويجب عليه استينافهما الآن مع هذه الزيادة
تاخر ما يجب من تشهد وتسليم ومع فقد هذه لا يكون
كذلك وكل ما ذكرناه يقتضي تغيير الاحكام الشرعية بهذه
الزيادة وقد حكى المحقق ره عن الشيخ موافقة السيد على هذه
المقالة واختار هو ما حكيناه اولا محتجا بان شرط النسخ
ان يكون رافعا لمثل الحكم الشرعي المستفاد بالدليل الشرعي
فبتقدير ان يكون ذلك الحكم مستفادا من العقل لا يكون
الرفع بمثله نسخا والا لكان كل خبر يرفع البراءة الاصلية
نسخا وهو باطل ثم ذكر كلام السيد في الزيادة على الركعتين
بطريق السؤال واجاب بانا لا نسلم ان ذلك نسخ لوجوب
الركعتين ولا للتشهد وان كان التغيير فيهما ثابتا بل
بتقدير ان يكون الشرع دل على وجوب تعقيب التشهد
للثانية يلزم ان يكون الامر بتاخيره نسخا لتعجيله اذ لم
يرفع الدليل الثاني شيئا غير ذلك واما الركعتان فان حكمهما
باق من كونهما واجبتين غاية ما في الباب ان وجوبهما
كان منفردا فصار منضما والشيء لا ينسخ بانضياف غيره اليه
كما لا ينسخ وجوب فريضة واحدة اذا وجب بعدها اخرى
واما كونهما لو انفردتا لما اجزئتا بعد ان كانتا مجزيتين

فانّ الاجزاء يعلم لا من منطوق الدليل بل بالعقل فلم يكن
نسخا ولو علم الاجزاء من نفس الدليل الشرعي لكان المنسوخ
اجزا وهما متغايرتان لا وجوبهما اذا عرفت هذا فاعلم
ان اثر هذا الاختلاف يظهر في جواز اثبات الحكم بخبر الواحد
بناء على انه لا ينسخ به الدليل المقطوع به فكل ما ثبت كونه
ناسخا لا يجوز اثباته به وهذا عند التحقيق اثر هيّن كغيره من
اثار اكثر مباحث هذا الباب المطلب الثامن
في القياس والاستصحاب اصل القياس هو الحكم على
معلوم بمثل الحكم الثابت لمعلوم اخر لاشتراكهما في علة
الحكم فموضع الحكم الثابت يسمى اصلا وموضع الاخر
يسمّى فرعا والمشترك جامعا وعلة وهي اما مستنبطة او
منصوصة وقد اطبق اصحابنا على منع العمل بالمستنبطة
الا من شذ وحكى اجماعهم في غير واحد وتواتر الاخبار
بانكاره عن اهل البيت عليهم السلم وبالجملة فمنعه يعدّ من ضروريات
المذهب واما المنصوصة ففي العمل بها خلاف بينهم و
ظ المرتضى رضي الله عنه المنع منه ايضا وقال المحقق اذا
نص الشرع على العلة وكان هناك شاهد حال يدل على سقوط
اعتبار ما عدا تلك العلة في ثبوت الحكم جاز تعديته الحكم و
كان ذلك برهانا وقال العلامة ره الاقوى ان العلة اذا
عندي

كانت

كانت منصوصة وعلم وجودها في الفرع كان حجة واحتج
لذلك في النهاية بان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح الخفية
والشرع كاشف عنها فاذا نص على العلة عرفنا انها الباعثة
والموجبة لذلك الحكم فاين وجدت وجب وجود المعلول
ثم حكى عن المانعين الاحتجاج بان قول الشارع حرمت الخمر لكونه
مسكرة يحتمل ان يكون العلة هي الاسكار وان يكون اسكار
الخمر بحيث يكون قيد الاضافة الى الخمر معتبرا في العلة واذا
احتمل الامران لم يجز القياس ثم اجاب بالمنع من احتمال اعتبار
القيد في العلة فان تجويز ذلك يستلزم تجويز مثله في
العقليات حتى يقال الحركة انما تقتضي المتحركية لقيامها بمحل خاص
وهو محلها فالحركة القايمة بغيرها لا تكون علة للمتحركية سلمنا
امكان كون القيد معتبرا في الجملة لكن العرف يسقط هذا
القيد عن درجة الاعتبار فان قول الاب لابنه لا تاكل
هذه الحشيشة لانها سم يقتضي منعه من اكل كل ما
يكون سما سلمنا عدم ظهور الغاء القيد لكن دليلكم انما
يتمشى فيما اذا قال الشارع حرمت الخمر لكونه مسكرا اما
لو قال علة حرمة الخمر هي الاسكار انتفى ذلك الاحتمال ثم
اورد الاعتراض بان الحركة ان عنيتم بها معنى يقتضي المتحركية
فهذا المعنى يمتنع فرضه بدون المتحركية وان عنيتم

بها امر اخرى تاتى فيه ذلك الاحتمال فهناك نسلم انه لابد فى ابطاله
من دليل منفصل قوله لم العرف يقتضى الغاء هذا القيد
قلنا ذلك عرف بالقرينة وهى شفقة الاب المانعة من
تناول المضر فلم قلتم فى العلة المنصوصة انه كذلك قوله لم
لو صرح بان العلة هى الاسكار لانتفى ذلك الاحتمال قلنا فى
هذه الصورة يستلزم الاسكار الحرمة اينما وجد لكنه ليس بقياس
لان العلم بان الاسكار من حيث هو اسكار يقتضى الحرمة يوجب
العلم بثبوت هذا الحكم فى كل محاله ولم يكن العلم بحكم بعض
تلك المحال متاخرا عن العلم بالبعض فلم يكن جعل البعض فرعا و
الاخر اصلا اولى من العكس فلا يكون هذا قياسا وقال
بعد ذلك والتحقيق فى هذا الباب ان النزاع هنا لفظى
لان المانع انما منع من التعدية لان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا
محتمل لان يكون فى تقدير التعليل بالاسكار المختص بالخمر فلا يعم وان
يكون فى تقدير التعليل بمطلق الاسكار فيعم والمثبت يسلم
ان التعليل بالاسكار المختص بالخمر غير عام وان التعليل بالمطلق
يعم فظهر انهم متفقون على ذلك نعم النزاع وقع فى ان قوله حرمت
الخمر لكونه مسكرا هل هو بمنزلة علة التحريم الاسكار ام لا فيجب ان يجعل
البحث فى هذا لا فى ان النص على العلة هل يقتضى ثبوت
الحكم فى جميع موارده فان ذلك متفق عليه واقول

كان العلامة

منفصل

كان العلامة ره تعالى يقف على احتجاج المرتضى ره فى هذا
الباب فلذلك حسب النزاع فيه بين القوم لفظيا وانهم
متفقون فى المعنى وكلام السيد مصرح بخلاف ما ظنه فانه
احتج على المنع بان علل الشرع انما تنبئ عن الدواعى الى الفعل
او عن وجه المصلحة فيه وقد يشترك الشيئان فى صفة واحدة
وتكون فى احدهما داعية الى فعله دون الاخر مع ثبوتها فيه
وقد يكون مثل المصلحة مفسدة وقد يدعو الشىء الى غيره
فى حال دون حال وعلى وجه دون وجه وقدر منه دون
قدر قال وهذا باب فى الدواعى معروف ولهذا جاز
ان يعطى على وجه الاحسان فقيرا دون فقير ودرهما دون درهم
وفى حال دون اخرى وان كان فيما لم نفعله الوجه الذى
لاجله فعلنا بعينه ثم قال واذا صحت هذه الجملة لم يكن فى النص
على العلة ما يوجب التخطى والقياس وجرى النص على العلة مجرى
النص على الحكم فى قصره على موضعه وليس لاحد ان يقول
اذا لم يوجب النص على العلة التخطى كان عبثا وذلك انه يفيدنا
ما لم نكن نعلمه لولاه وهو ما له كان هذا الفعل المعين مصلحة
هذا كلامه وهو دال على كون النزاع فى المعنى ظاهرة فلا
وجه لدعوى العلامة ره الاتفاق فيه نعم من جعل الحجة ما
ذكره فهو موافق فى المعنى ولا ينبغى ان يعد فى المانعين

قد عرفت ... العلامه ... كون النزاع لفظيا ... سلطان

لا يخفى ان ما ذكره سيدنا ... تقريرا وتقريره ... المعترض المانعين [illegible]

اذا عرفت هذا فاعلم ان الاظهر عندي ما قاله المحقق ره
ووجهه يظهر من تضاعيف الكلام في هذا المقام فلا
نطيل بتقريره واما حجة المرتضى فمحصلها ان المتبادر من العلم
حيث يشهد الحال بانسلاخ الخصوصية منها تعلق الحكم بها
لابيان الداعي او وجه المصلحة ذهب العلامة ره
في التهذيب وكثير من العامة الى ان تعدية الحكم في تحريم التافيف
الى انواع الاذى الزايد عنه من باب القياس وسموه
بالقياس الجلي وانكر ذلك المحقق ره وجمع من الناس
واختلفوا في وجه التعدية فقيل انه دلالة مفهوم وفحواه
عليه وسموه بهذا الاعتبار مفهوم الموافقة لكون حكم غير
المذكور فيه موافقا لحكم المذكور ويقابله مفهوم المخالفة وهو ما
يكون غير المذكور فيه مخالفا للمذكور في الحكم كمفهوم الشرط
والصفة ويسمى هذا دليل الخطاب ويقال للاول فحوى
الخطاب ايضا ولحن الخطاب وقال قوم انه منقول عن
موضوعه اللغوي الى المنع من انواع الاذى وهو صريح
كلام المحقق ره حجة الذاهبين الى كونه قياسا انه لو
قطع النظر عن المعنى المناسب المشترك المقتضي للحكم كالاكرام
في منع التافيف وعن كونه اكد في الفرع لما حكم به ولا
معنى للقياس الا ذلك واجيب بان المعنى المناسب لم

يعتبر

يعتبر
لاثبات الحكم حتى يكون قياسا بل لكونه شرطا في دلالة
الملفوظ على حكم المفهوم لغة ولهذا يقول به كل من لا يقول
بحجية القياس ولو كان قياسا لما قال به النافي له ورد
بانه لا تنافي للقياس الجلي اعني ما يعرف الحكم فيه بطريق الاولى
حتى يوثق بانه قايل بهذا المفهوم دون القياس ويجعل ذلك
حجة على انه ليس بقياس وحجة النافين القطع بافادة
الصيغة في مثله للمعنى المذكور من غير توقف على استحضار
القياس واجيب بان المتوقف على استحضاره هو
القياس الشرعي لا الجلي فانه مما يعرفه كل من يعرف اللغة
من غير افتقار الى نظر واجتهاد اذا عرفت ذلك فالحق
ما ذكره بعض المحققين من ان النزاع ههنا لفظي ولا
طايل تحته اختلف الناس في استصحاب الحال و
محله ان يثبت حكم في وقت ثم يجيء وقت اخر ولا يقوم
دليل على انتفاء ذلك الحكم فهل يحكم ببقائه على ما كان وهو
الاستصحاب ام يفتقر الحكم به في الوقت الثاني الى دليل
المرتضى وجماعة من العامة على الثاني ويحكى عن المفيد ره
المصير الى الاول وهو اختيار الاكثر وقد مثلوا له بالمتيمم
اذا دخل في الصلوة ثم راى الماء في اثنائها والاتفاق واقع
على وجوب المضي فيها قبل الرؤية فهل يستمر على فعلها بعد

استصحاباً للحال الاولى ام يستانفها بالوضوء فمن قال
بالاستصحاب قال بالاول ومن اطرحه قال بالثاني احتج
المرتضى بان في استصحاب الحال جمعاً بين حالين في حكم
من غير دلالة لان الحالين مختلفان من حيث كان غير واجد
للماء في احديهما واجداً له في الاخرى فكيف سوى بين الحالين
من غير دلالة قال واذا كنا قد اثبتنا الحكم في الحالة الاولى بدليل
فالواجب ان ينظر فان كان الدليل يتناول الحالين سوينا بينهما
فيه وليس هناك استصحاب وان كان تناول الدليل انما هو
للحال الاولى فقط والثانية عارية من دليل فلا يجوز اثبات
الحكم لها من غير دليل وجرت هذه مع الخلو عن الدليل مجرى
الاولى لو خلت من دلالة فاذا لم يجز اثبات الحكم للاولى الا
بدليل فكذلك الثانية ثم اورد سؤالا حاصله ان ثبوت
الحكم في الحالة الاولى يقتضي استمراره الا لمانع اذ لو لم يجب
ذلك لم يعلم استمرار الاحكام في موضع وحدوث الحوادث
لا يمنع ذلك كما يمنع حركة الفلك وما جرى مجراه من الحوادث
فيجب استصحاب الحال ما لم يمنع مانع فاجاب بانه لا بد من اعتبار
الدليل الدال على ثبوت الحكم في الحالة الاولى وكيفية اثباته
وهل يثبت ذلك في حالة واحدة او على سبيل الاستمرار و
هل تعلق بشرط مراعى او لم تعلق قال وقد علمنا ان الحكم

الثابت

الثابت في الحالة الاولى انما يثبت بشرط فقد الماء والماء
في الحالة الثانية موجود واتفقت الامة على ثبوته في الاولى
واختلفت في الثانية فالحالتان مختلفتان وقد ثبت
في العقول ان من شاهد زيداً في الدار ثم غاب عنه لا يحسن
ان يعتقد استمرار كونه في الدار الا بدليل متجدد وصار كونه
في الدار في الثاني وقد زالت الرؤية بمنزلة كون عمرو فيها
مع فقد الرؤية فاما القضاء بان حركة الفلك وما جرى مجراها
لا يمنع من استمرار الحكم فذلك معلوم بالادلة وعلى من ادعى
ان رؤية الماء لم تغير الحكم الدلالة ثم قال وبمثل ذلك نجيب
من قال فيجب ان لا نقطع بخبر من اخبرنا عن مكة وما جرى مجراها
من البلدان على استمرار وجودها وذلك انه لا بد للقطع على
الاستمرار من دليل اما عادة او ما يقوم مقامها ولو كان البلد
الذي اخبرنا عنه على ساحل البحر يجوز زواله لغلبة البحر الا ان
يمنع من ذلك خبر متواتر فالدليل على ذلك كله لا بد منه مجدد
القول الاخر وجوه الاول ان المقتضي للحكم الاول ثابت والعارض
لا يصلح رافعاً له فيجب الحكم بثبوته في الثاني اما ان مقتضي الحكم
الاول ثابت فلانا نتكلم على هذا التقدير واما ان العارض لا
يصلح رافعاً له فلان العارض انما هو احتمال تجدد ما يوجب
زوال الحكم لكن احتمال ذلك يعارضه احتمال عدمه فيكون كل

واحد منهما مدعو ابمقابله فيبقى الحكم الثابت سليما عن
دافع اثنا ان الثابت اولا قابل للثبوت ثانيا والا لانقلب من
الامكان الذاتى الى الاستحالة فيجب ان يكون فى الزمان الثانى
جائز الثبوت كما كان اولا فلا يعدم الا لمؤثر لاستحالة خروج
الممكن من احد طرفيه الى الاخر الا لمؤثر فاذا كان التقدير تقدير
عدم العلم بالمؤثر يكون ابقاؤه ارجح من عدمه فى اعتقاد
المجتهد والعمل بالراجح واجب الثالث ان الفقهاء عملوا
باستصحاب الحال فى كثير من المسائل والموجب للعمل هناك
موجود فى موضع الخلاف وذلك كمسئلة من تيقن الطهارة
وشك فى الحدث فانه يعمل على يقينه وكذا العكس ومن
تيقن طهارة ثوبه فى حال بنى على ذلك حتى يعلم حلافها
ومن شهد على شهادة بنى على بقائها حتى يعلم رافعها ومن
غاب غيبة منقطعة حكم ببقاء النكحة ولم يقسم امواله
وعزل نصيبه فى المواريث وما ذلك الا لاستصحاب حال
حيوته وهذه العلة موجودة فى مواضع الاستصحاب
فيجب العمل به الرابع ان العلماء مطبقون على وجوب ابقاء
الحكم مع عدم الدلالة الشرعية على ما تقتضيه البراءة
الاصلية ولا معنى للاستصحاب الا هذا اذا تقرر ذلك
فاعلم ان المحقق قدس سره ذكر فى اول كلامه ان العمل

باستصحاب

٨

باستصحاب لا يحكى من المفيد وقال انه المختار واحتج له بهذه
الوجوه الاربعة ثم ذكر حجة المانع والجواب عنها وقال
بعد ذلك والذى نختاره نحن ان ننظر فى الدليل المقتضى
لذلك الحكم فان كان يقتضيه مطلقا وجب القضاء
باستمرار الحكم كعقد النكاح مثلا فانه يوجب حل
الوطى مطلقا فاذا وقع الخلاف فى الالفاظ التى يقع بها
الطلاق كقوله انت خلية وبرية فان المستدل على ان
الطلاق لا يقع بها لو قال حل الوطى ثابت قبل النطق بهذه
فيجب ان يكون ثابتا بعدها لكان استدلالا صحيحا لان المقتضى
للتحليل وهو العقد اقتضاه مطلقا ولا نعلم ان الالفاظ
المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء فيكون الحكم ثابتا عملا
بالمقتضى لا يقال المقتضى هو العقد ولم يثبت انه باق
فلم يثبت الحكم لانا نقول وقوع العقد اقتضى حل الوطى
لا مقيدا بوقت فيلزم دوام الحل نظرا الى وقوع المقتضى
لا الى دوامه فيجب ان يثبت الحل حتى يثبت الرافع فان كان
الخصم يعنى بالاستصحاب ما اشرنا اليه فليس ذلك عملا بغير
دليل وان كان يعنى امرا وراء ذلك فنحن مضربون عنه
وهذا الكلام جيد لكنه عند التحقيق رجوع عما اختاره
اولا ومصير الى القول الاخر كما يرشد اليه تمثيلهم لمحل المفيد

لا بد من ابقاء حكم ... الى الابد ...

المجتهد بالفتح والفتح للاجتهاد ومن الغراء المجتهد بالفتح الطاقة وبالفتح المشقة كذا افاد العلامة التفتازاني في شرح المطول على التلخيص سلطان

النزاع بمسئلة المتيمم ويتضح عند حجة المرتضى فكانه رحمه الله استشعر ابن ما على احتجاجه من المناقشة فاستدرك بهذا الكلام وقد اختار في المعتبر قول المرتضى وهو الاقرب

المطلب التاسع في الاجتهاد والتقليد

اصل الاجتهاد في اللغة تحمل الجهد والمشقة في امر يقال اجتهد في الثقيل ولا يقال ذلك في الحقير واما في الاصطلاح فهو استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل الظن بحكم شرعي وقد اختلف الناس في قبوله للتجزية بمعنى جريانه في بعض المسائل دون بعض وذلك بان يحصل للعالم ما هو مناط الاجتهاد في بعض المسائل فقط فله حينئذ ان يجتهد فيها اولا ذهب العلامة ره تعالى في التهذيب والشهيد قدس سره في الذكرى والدروس ووالدي طاب الله ثراه في بعض كتبه وجمع من العامة الى الاول وصار قوم الى الثاني حجة الاولين انه اذا اطلع على دليل مسئلة بالاستقصاء فقد ساوى المجتهد المطلق في تلك المسئلة وعدم علمه بادلة غيرها لا مدخل له فيها وح فكما جاز له ذلك الاجتهاد فيها فكذا هذا واحتج الاخرون بان كل ما يقدر جهله بجواز تعلقه بالحكم المفروض فلا يحصل له ظن بعدم المانع من مقتضى ما يعلمه من الدليل واجاب

الاولون بان المفروض حصول جميع ما هو دليل في تلك المسئلة بحسب ظنه وحينئذ يحصل التحقيق المذكور ويخرج عن الفرض والتحقيق عندي في هذا المقام ان فرض الاقتدار على استنباط بعض المسائل دون بعض على وجه تساوي استنباط المجتهد المطلق لها غير ممتنع ولكن التمسك في جواز الاعتماد على هذا الاستنباط بالمساواة فيه للمجتهد المطلق قياس لا نقول به نعم لو علم ان العلة في العمل بظن المجتهد المطلق هي قدرته على استنباط المسئلة امكن الالحاق من باب منصوص العلة ولكن الشأن في العلم بالعلة لفقد النص عليها ومن الجائز ان يكون هي قدرته على استنباط المسائل كلها بل هذا اقرب الى الاعتبار من حيث ان عموم القدرة انما هو لكمال القوة ولا شك ان القوة الكاملة ابعد عن احتمال الخطا من الناقصة فكيف يستويان سلمنا ولكن التعويل في اعتماد ظن المجتهد المطلق انما هو على دليل قطعي وهو اجماع الامة عليه وقضاء الضرورة به واقصى ما يتصور في موضع النزاع ان يحصل دليل ظني يدل على تساوي التجزي للاجتهاد المطلق واعتماد المتجزي عليه يفضي الى الدور لانه تجز في مسئلة التجزي وتعلق بالظن في العمل بالظن ورجوعه في ذلك الى فتوى المجتهد المطلق وان كان ممكنا لكنه خلاف المراد اذ الفرض لحاقه ابتداء بالمجتهد

هذا الحاق له بالمقلد بحسب الذات وان كان بالعرض الحاقا
بالاجتهاد ومع ذلك فالحكم في نفسه مستبعد لاقتضائه
ثبوت الواسطة بين اخذ الحكم بالاستنباط والرجوع فيه الى
التقليد وان شئت قلت تركب التقليد والاجتهاد وهو
غير معروف اصل وللاجتهاد المطلق شرائط تتوقف عليها
وهي بالاجمال ان يعرف جميع ما يتوقف عليه اقامة الادلة
على المسائل الشرعية الفرعية وبالتفصيل ان يعلم من اللغة ومعاني
الالفاظ العرفية ما يتوقف عليه استنباط الاحكام من الكتاب
والسنة ولو بالرجوع الى الكتب المعتمدة ويدخل في ذلك
معرفة النحو والتصريف ومن الكتاب قدر ما يتعلق بالاحكام
بان يكون عالما بمواقعها ويتمكن عند الحاجة من الرجوع اليها
ولو في كتب الاستدلال ومن السنة الاحاديث المتعلقة
بالاحكام بان يكون عنده من الاصول المصححة ما يجمعها ويعرف
موقع كل باب بحيث يتمكن من الرجوع اليها وان يعلم احوال الرواة
في الجرح والتعديل ولو بالمراجعة وان يعرف مواقع الاجماع
ليتحرز من مخالفته وان يكون عالما بالمطالب الاصولية من
احكام الاوامر والنواهي والعموم والخصوص الى غير ذلك من
مقاصده التي تتوقف الاستنباط عليها وهي اهم العلوم
للمجتهد كما نبه عليه بعض المحققين ولابد ان يكون ذلك

قوله وللاجتهاد المطلق شرائط كانه اراد بالاجتهاد المطلق
الاجتهاد الكلي كما هو متعارف كلامه في المسئلة السابقة وانما حمله
بناء على انه اراد بما ذكره في بيان الشروط معرفة جميع ما يتوقف عليه
جميع مسائل الابواب وكذا ما في الشروط وتحقيق ارادة التعميم
المجتهد الكلي والمتجزي فيكون الاطلاق بالنسبة الى التعميم وفي
لابد ان يراد بما ذكره في الشروط الاعم مما يتوقف عليه الكل او البعض
والاول اظهر عبارته سلطان

بطريق الاستدلال على كل اصل منها لما فيها من الاختلاف
لا كما يتوهمه القاصرون وان يعرف شرائط البرهان الممتنع
الاستدلال لابد منه الامن فاز بقوة قدسية تغنيه عن
ذلك وان يكون له ملكة مستقيمة وقوة ادراك يقتدر
بها على اقتناص الفروع من الاصول ورد الجزئيات الى
قواعدها والترجيح في موضع التعارض اذا عرفت هذا
فاعلم ان جمعا من الاصحاب وغيرهم عدوا في الشرائط معرفة
ما يتوقف عليه العلم بالشارع من حدوث العالم وافتقاره
الى صانع موصوف بما يجب منزه عما يمتنع باعث للانبياء مصدق
اياهم بالمعجزات كل ذلك بالدليل الاجمالي وان لم يقدر على
التحقيق والتفصيل على ما هو دأب المتبحرين في علم
الكلام وناقشهم في ذلك بعض المحققين بان هذا من
لوازم الاجتهاد وتوابعه لا من مقدماته وشرائطه وهو
حسن مع ان ذلك لا يختص بالمجتهد اذ هو شرط الايمان
واما معرفة فروع الفقه فلا يتوقف عليها اصل الاجتهاد
لكنها صارت في هذا الزمان طريقا يحصل به الدربة
فيه ويعين على التوصل اليه وما يلهج به جهلا او
تجاهلا بعض اهل العصر من توقف الاجتهاد المطلق
على امور وراء ما ذكرناه فمن الخيالات التي تشهد

البديهة بفسادها والدعاوى التي تقتضي الضرورة من
الدين كذبها **اصل** اتفق الجمهور من المسلمين على
ان المصيب من المجتهدين المختلفين في العقليات التي
وقع التكليف بها واحد وان الاخر مخطئ آثم لان الله
تعالى كلف فيها بالعلم ونصب عليه دليلا فالمخطئ له مقصر
فبقي في العهدة وخالف في ذلك شذوذ من اهل الخلاف
وهو مكان من الضعف واما الاحكام الشرعية فان كان
عليها دليل قاطع فالمصيب فيها ايضا واحد والمخطئ غير معذور
وان كانت مما يفتقر الى النظر والاجتهاد فالواجب على
المجتهد استفراغ الوسع فيها ولا اثم عليه ح قطعا لعين
خلاف يعتد به نعم اختلف الناس في التصويب فقيل كل
مجتهد مصيب بمعنى انه لا حكم معينا لله تعالى فيها بل
حكم الله تعالى فيها تابع لظن المجتهد فما ظنه فيها كل مجتهد
فهو حكم الله تعالى فيها في حقه وفي حق مقلده وقيل ان
المصيب فيها واحد لان لله تعالى فيها حكما معينا فمن
اصابه فهو المصيب وغيره مخطئ معذور وهذا القول
هو الاقرب الى الصواب وقد جعله العلامة في النهاية
راي الامامية وهو موذن بعدم الخلاف بينهم فيه
وكيف كان لا ارى للبحث في ذلك بعد الحكم بعدم

التاثيم كثير طائل فلا جرم كان ترك الاشتغال بتقرير
حججهم على ما فيها من الاشكال اوفق بمقتضى الحال **اصل**
والتقليد هو العمل بقول الغير من غير حجة كاخذ العامي
والمجتهد بقول مثله وعلى هذا فالرجوع الى الرسول مثلا
ليس تقليدا له وكذا رجوع العامي الى المفتي لقيام الحجة
في الاول بالمعجزة وفي الثاني بما سنذكره هذا بالنظر الى
اصل الاستعمال والا فلا ريب في تسمية اخذ المقلد
العامي بقول المفتي تقليدا في العرف وهو ظاهر اذا تقرر
هذا فاكثر العلماء على جواز التقليد لمن لم يبلغ درجة
الاجتهاد سواء كان عاميا ام عالما بطرف من العلوم
وعزي في الذكرى الى بعض قدماء الاصحاب وفقهاء
حلب منهم القول بوجوب الاستدلال على العوام وانهم
اكتفوا فيه بمعرفة الاجماع الحاصل من مناقشة العلماء
عند الحاجة الى الوقائع او النصوص الظاهرة او ان الاصل
في المنافع الاباحة وفي المضار الحرمة مع فقد نص قاطع
في متنه ودلالته والنصوص محصورة وضعف هذا
القول ظ وقد حكى غير واحد من الاصحاب اتفاق
العلماء على الاذن للعوام في الاستفتاء من غير تناكر
واحتجوا مع ذلك بانه لو وجب على العامي النظر في ادلة

عندها

المسائل الفقهية لكان ذلك اما قبل وقوع الحادثة او بعدها
والقسمان باطلان واما قبلها فبالاجماع ولانه يودي الى
استيعاب وقته بالنظر في ذلك فيودي الى الضرر بامر
المعاش المضطر اليه واما عند نزول الواقعة فلان
ذلك متعذر لاستحالة اتصاف كل عامي عند نزول الحادثة
بصفة المجتهدين وبالجملة فهذا الحكم لا مجال للتوقف فيه
والحق منع التقليد في اصول العقايد وهو قول
جمهور علماء الاسلام الا من شذ من اهل الخلاف والهوى
الواضح فانه على خلاف فلا التفات اليه اذا عرفت هذا
فاعلم ان المحقق ره كتب بعد مصيره الى المنع في هذا الاصل
وذكر الاحتجاج عليه قال واذا ثبت انه غير جايز فهل
هذا الخطاء موضوع عنه قال شيخنا ابو جعفر ره نعم
وخالف الاكثرون احتج رضي الله عنه باتفاق فقهاء
الامصار على الحكم بشهادة العامي مع العلم بكونه لا يعلم
تحرير العقايد بالادلة القاطعة لا يقال قبول الشهادة
انما كان لانهم يعرفون اوايل الادلة وهو سهل المأخذ
لانا نقول ان كان ذلك حاصلا لكل مكلف لم يبق
من يوصف بالمؤاخذة فيحصل الغرض وهو سقوط
الاثم وان لم يكن معلوما لكل مكلف لزم ان يكون الحكم

بالشهادة موقوفا على العلم بحصول تلك الادلة للشاهد
منهم ولم يكن ذلك ح وايضا ان النبي صلعم كان يحكم باسلام
الاعرابي من غير ان يعرض عليه ادلة الكلام ولا يلزمه
بها بل يامره بتعليم الامور الشرعية اللازمة له كالصلوة و
ما اشبهها وفي هذا الكلام اشعار بميل المحقق الى
موافقة الشيخ على ما حكاه عنه او تردده فيه مع انه ليس بشيء
لان تحرير الادلة بالعبارات المصطلح عليها ودفع الشبهة
الواردة فيها ليس بلازم بل الواجب معرفة الدليل الاجمالي
بحيث يوجب الطمانينة وهذا يحصل بايسر نظر فلذلك
لم يتوقفوا في قبول الشهادة على استعلام المعرفة ولم يكن
النبي ص يعرض الدليل على الاعرابي المسلم اذ كانوا يعلمون
منهم العلم بهذا القدر كما قال الاعرابي البعرة تدل على
البعير واثر الاقدام على المسير افسماء ذات ابراج وارض
ذات فجاج لا يدل على اللطيف الخبير ويعتبر في المفتي
الذي يرجع اليه المقلد مع ان يكون مؤمنا عدلا وفي
صحة رجوع المقلد اليه علمه بحصول الشرايط فيه اما بالمخالطة
المطلعة او بالاخبار المتواترة او بالقراين الكثيرة المتعاضدة
او بشهادة العدلين العارفين لانها حجة شرعية الا ان
اجتماع شرايط قبولها في هذا الموضع عسر الوجود كما لا يخفى

على التأمل ويظهر من الاصحاب هنا نوع اختلاف قال العلامة
قال في التهذيب لا يشترط في المستفتي علمه بصحة اجتهاد المفتي
لقوله تعا فاسئلوا اهل الذكر من غير تقييد بل يجب عليه ان
يقلد من يغلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع وانما
يحصل له هذا الظن برؤيته له منتصبا للفتوى بمشهد
الخلق واجماع المسلمين على استفتائه وتعظيمه وقال المحقق ره
ولا يكفي العامي بمشاهدة المفتي متصدرا ولا داعيا الى نفسه
ولا مدعيا ولا باقبال العامة اليه ولا اتصافه بالزهد والتورع
في نفسه فانه قد يكون غالطا في نفسه او مغالطا بل لا بد
ان يعلم منه الاتصاف بالشرائط المعتبرة من ممارسته وممارسة
العلماء وشهادتهم له باستحقاق منصب الفتوى وبلوغه
اياه والاختلاف بين هذين الكلامين ظ كما ترى وكلام
المحقق ره تعا هو الاقوى ووجهه واضح لا يحتاج الى البيان
واحتجاج العلامة ره تع بالاية على ما صار اليه مردود اما
اولا فلمنع العموم فيها وقد نبه عليه في النهاية واما ثانيا
فلانه على تقدير العموم لا بد من تخصيص اهل الذكر بمن جمع له
شرائط الفتوى بالنظر الى سؤال الاستفتاء وللاتفاق
على عدم وجوب استفتاء غيره بل عدم جوازه وحينئذ فلا بد
من العلم بحصول الشرط او ما يقوم مقام العلم وهو شهادة

العدلين ويظهر من كلام المرتضى رضي الله عنه الموافقة
لما ذكره المحقق حيث قال وللعامي طريق الى معرفة صفة
من يجب عليه ان يستفتيه لانه يعلم بالمخالطة والاخبار
المتواترة حال العلماء في البلد الذي يسكنه ورتبتهم في
العلم والصيانة ايضا والديانة قال وليس يطعن في هذه
الجملة قول من يبطل الفتيا بان يقول كيف يعلمه عالما و
هو لا يعلم شيئا من علومه لانا نعلم اعلم الناس بالتجارة و
الصناعة في البلد وان لم نعلم شيئا من التجارة والصناعة
وكذلك العلم بالنحو واللغة وفنون الاداب اذا عرفت
هذا فاعلم ان حكم التقليد مع اتحاد المفتي ظ وكذا مع
التعدد والاتفاق في الفتوى واما مع الاختلاف فان
علم استواؤهم في المعرفة والعدالة تخير المستفتي في تقليد
ايهم شاء وان كان بعضهم ارجح في العلم والعدالة من
بعض تعين عليه تقليده وهو قول الاصحاب الذين وصل
الينا كلامهم وحجتهم عليه ان الثقة بقول الاعلم اقرب
واوكد ويحكى عن بعض الناس القول بالتخيير هنا ايضا و
الاعتماد على ما عليه الاصحاب ولو ترجح بعضهم بالعلم و
بعضهم بالورع قال المحقق ره تع يقدم الاعلم لان الفتوى
يستفاد من العلم لا من الورع والقدر الذي عنده من

الورع يعجز عن الفتوى بما لا يعلم فلا اعتبار برجحان
ورع الاخر وهو حسن   ذهب العلامة رحمه الله تعالى
الى جواز بناء المجتهد في الفتوى بالحكم على الاجتهاد السابق
ومنع من ذلك المحقق فعد في شرايط تسويغ الفتوى ان
يكون المفتي بحيث اذا سئل عن لمية الحكم في كل واقعة يفتي
بها اتى به وبجميع اصوله التي يبنى عليها وقال في موضع اخر
اذا افتى المجتهد عن نظر في واقعة ثم وقعت بعينها في
وقت اخر فان كان ذاكرا للدليل جاز له الفتوى وان نسيه
افتقر الى استيناف نظره فان ادى نظره الى الاول فلا كلام
وان خالف وجب الفتوى بالاخير ولا ريب ان ما ذكره
المحقق اولى غير ان ما ذهب اليه العلامة متوجه لان
الواجب على المجتهد تحصيل الحكم بالاجتهاد وقد حصل
فوجوب الاستيناف عليه بعد ذلك يحتاج الى الدليل و
ليس بظ   لا نعرف خلافا في عدم اشتراط مشافهة المفتي
في العمل بقوله بل يجوز بالرواية عنه ما دام حيا واحتجوا
لذلك بالاجماع على جواز رجوع الحايض الى الزوج العامي
اذا روى عن المفتي وبلزوم العسر بالتزام السماع منه ولا
يجوز العمل بالرواية عن الميت ظ الاصحاب لاطباق علمائهم على
ومن اهل الخلاف من اجازه فالحجة المذكورة للمنع في كلام الاصحاب

على ما وصل

١٢١

على ما وصل الينا رويته جدا لا يستحق ان يذكر ويمكن الاحتجاج
بان التقليد انما ساغ للاجماع المنقول سابقا وللزوم الحرج
الشديد والعسر لو كلف الخلق بالاجتهاد وكلا الوجهين
لا يصلح دليلا في موضع النزاع لان صورة حكاية الاجماع صريحة
في الاختصاص بتقليد الاحياء والحرج والعسر يندفعان بتسويغ
التقليد في الجملة على ان القول بالجواز قليل الجدوى على اصولنا
لان المسئلة اجتهادية وفرض العامي فيها الرجوع الى
فتوى المجتهد وح فالقايل بالجواز ان كان ميتا فالرجوع
الى فتواه فيها دور ظ وان كان حيا فاتباعه فيها او
العمل بفتاوى الموتى في غيرها بعيد عن الاعتبار غالبا
مخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا على المنع من الرجوع الى
فتوى الميت مع وجود المجتهد الحي بل قد حكى الاجماع
فيه صريحا بعض الاصحاب   في التعادل و
الترجيح تعادل الامارتين اي الدليلين الظنيين عند المجتهد
يقتضي تخييره في العمل باحدهما لا نعرف في ذلك من
الاصحاب مخالفا وعليه اكثر اهل الخلاف ومنهم من
حكم بتساقطهما والرجوع الى البراءة الاصلية وانما
يحصل التعادل مع الياس من الترجيح بكل وجه لوجوب
المصير اليه اولا عند التعارض وعدم امكان الجمع ولما

كان تعارض الادلة الظنية منحصراً عندنا في الاخبار
جرم كانت وجوه الترجيح كلها راجعة اليها وهي كثيرة
منها الترجيح بالسند ويحصل بامور الاول كثرة الرواة
كان يكون رواة احدهما اكثر عددا من رواة الاخر فيرجح
ما رواته اكثر لقوة الظن اذ العدد الاكثر ابعد عن الخطاء
من الاقل ولان كل واحد يفيد ظنا فاذا انضم الى غيره قوى
حتى ينتهي الى التواتر المفيد لليقين الثاني رجحان راوي
احدهما على راوي الاخر في وصف يغلب معه ظن الصدق
كالثقة والفطنة والورع والعلم والضبط قال المحقق ره
رجح الشيخ بالضابط والاضبط والعالم والاعلم محتجا
بان الطايفة قدمت ما رواه محمد بن مسلم وبريد بن معوية
والفضيل بن يسار ونظايرهم على من ليس لهم حالهم فان
ويمكن ان يحتج لذلك بان رواية العالم والاعلم ابعد من
احتمال الخطاء وانسب بنقل الحديث على وجهه فكانت
اولى الثالث قلة الوسائط وهو علو الاسناد فيرجح
العالي لان احتمال الغلط وغيره من وجوه الخلل اقل
قال العلامة ره في النهاية علو الاسناد وان كان راجحا
من حيث انه كلما كانت الرواة اقل كان احتمال الكذب في
الغلط اقل الا انه مرجوح باعتبار ندوره فان

احتمال

15

احتمال الخطا والغلط في العدد الاقل انما يكون اقل لو اتحدت
اشخاص الرواة في الخبرين او تساووا في الصفات اما اذا
تعددت وكانت صفات الاكثر الاكثر فلا وهذا الكلام
[illegible]
ليس بشيء لان تاثير الندور في مثله غير معقول واشتراط
الاتحاد والمساواة في الصفات مستدرك لان المفروض
في باب الترجيح استيثار احد الدليلين بجهة الترجيح و
هو انما يكون مع الاستواء فيما عداها اذ لو وجد مع الاخر ما
ايرجح عليها لم يعقل اسناد الترجيح اليها وبالجملة فهذا
في غاية الظهور ومنها الترجيح باعتبار الرواية فيرجح
المروي بلفظ المعصوم على المروي بمعناه وحكى المحقق
رحمه الله تعالى عن الشيخ انه قال اذا روى احد الراويين اللفظ
والاخر المعنى وتعارضا فان كان راوي المعنى معروفا
بالضبط والمعرفة فلا ترجيح وان لم يوثق منه بذلك ينبغي
ان يؤخذ المروي لفظا ثم قال المحقق ره وهذا
حق لانه ابعد من الزلل والعجب منه كيف رضي عن الشيخ
بالتفصيل الذي حكاه عنه مع ان صحة الرواية بالمعنى
مشروطة بالضبط والمعرفة وتعليله ترجيح اللفظ بانه
ابعد من الزلل يقتضي التقديم مطلقا الا مع عدم
الضبط والمعرفة في راوي المعنى كما شرط الشيخ ومنها

قوله لان تاثير الندور [illegible] انظار ان اراد العلامة بالندور ليس ان الحديث [illegible] للاسناد [illegible] بالنسبة الى غيره [illegible] الاحاديث [illegible] فيه [illegible] فيما [illegible] يلزم [illegible] ان الاعلام [illegible] [illegible] الاعلم [illegible] كان لما ذكره وجه

الترجيح بالنظر الى المتن وهو من وجوه احدها ان يكون لفظ
احد الخبرين فصيحا ولفظ الاخر ركيكا بعيدا عن الاستعمال
فيرجح الفصيح وهو وجه ظ واما الافصح فلا يرجح على الفصيح خلافا
للعلامه في التهذيب اذ المتكلم الفصيح لا يجب ان يكون كل
كلامه افصح وثانيها ان تتاكد الدلالة في احدهما بان يتعدد
جهات دلالته او يكون اقوى ولا يوجد مثله في الاخر
فيرجح متاكد الدلالة ومن امثلته ما جاء في بعض الاخبار ان من
المسافر بعد دخول الوقت من قوله قصر وان لم تفعل فقد والله
خالفت رسول الله صلعم وثالثها ان يكون مدلول اللفظ
في احدهما حقيقيا وفي الاخر مجازيا وليس بغالب فيرجح ذو
الحقيقة او يكون فيهما مجازيا ويكن مصحح التجوز اعني العلاقة في
احدهما اشهر او اقوى او اظهر منه في الاخر فيجب ترجيح الاشهر
والاقوى والاظهر ورابعها ان يكون دلالة احدهما على
المراد منه غير محتاجه الى توسط امر اخر ودلالة الاخر موقوفه
عليه فيرجح غير المحتاج وقد ذكر الناس ههنا وجوها اخر
كثيره والمقبول منها داخل في عموم ما ذكرنا وان كان في كلام
الكل مفردا بالذكر كترجيح العام الذي لم يخصص والمطلق
الذي لم يقيد على المخصص والمقيد وكترجيح ما فيه تعرض
للعلة على ما اقتصر فيه على الحكم وترجيح ما يكون اللفظ فيه

اقل احتمالا على ما هو اكثر كالمشترك بين معنيين على
المشترك بين ثلثه معان ووجه دخولها فيما ذكرناه ان الاول
يرجع الى ترجيح الحقيقه على المجاز والثاني الى ترجيح الاقوى
دلالة على الاضعف لان التعليل يفيد تقويه الحكم وكذا
الثالث ومنها الترجيح بالامور الخارجه وهي اربعه الاول
اعتضاد احدهما بدليل اخر فانه يرجح به على ما لا يؤيده دليل
الثاني عمل اكثر السلف باحدهما فيرجح على الاخر قال المحقق وكذا
اذا عمل اكثر الطايفه على احدى الروايتين كانت اولى اذا
جوزنا كون الامام في جملتهم لان الكثره امارة الرجحان
والعمل بالراجح واجب الثالث مخالفة احدهما للاصل و
موافقة الاخر له فيرجح المخالف عند العلامة واكثر العامة
وذهب بعضهم الى ترجيح الموافق وهو اختيار الشيخ رحمه الله
حجة الاول وجهان احدهما ان المخالف للاصل ويعبر عنه
عندنا بالناقل يستفاد منه ما لا يعلم الا منه والموافق له
ويسمونه بالمقرر حكمه معلوم بالعقل فكان اعتباره اولى
اولى والثاني ان العمل بالناقل يقتضي تقليل النسخ لانه يزيل
حكم العقل فقط بخلاف المقرر فانه يوجب تكثيره اذ
يزيل حكم الناقل بعد ازالة الناقل حكم العقل وحجة
الثاني ان حمل الحديث على ما لا يستفاد الا من الشرع اولى

ل

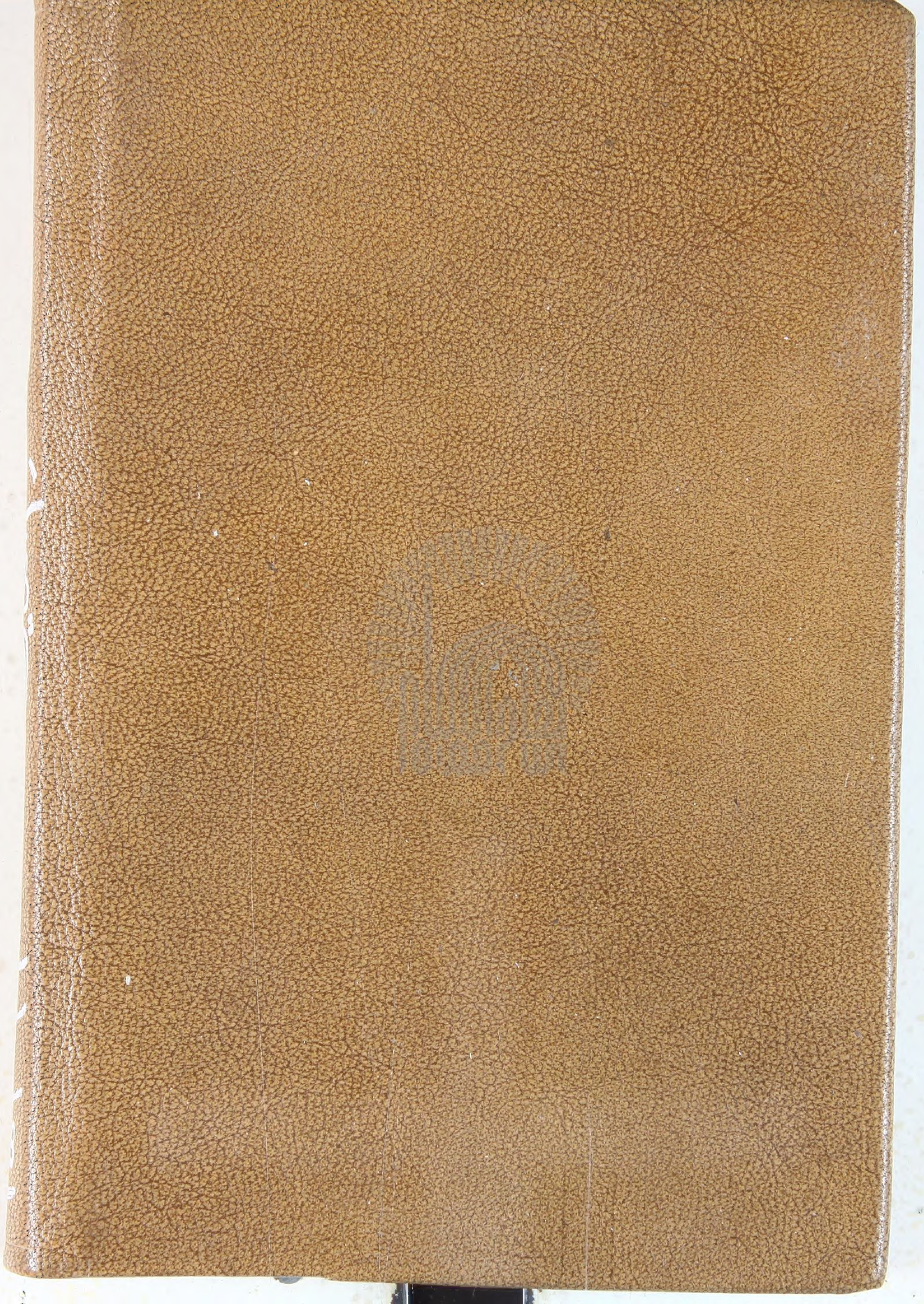
وجه

ان العمل بالناقل اعترض عليه بان ورود المقرر بعد حكم الاصل ليس بنسخ لانه يثبت ابتدائه
ونسخ هو الرفع الحكم الشرعي والفرض لو جعلنا المقرر متقدما لكان الناسخ حكما يثبت
بدليل العقل والنسخ وهو اشد مخالفة لانه نسخ للاقوى بالاضعف سلطان

قطعا
لبعضهم
لكان
اذ لو لم يخبر كون الامام فيهم لا فلا تتصور ترجيح
القول
اذ الحكم الحلاف
الموافق للاكثر سلطان

اعترض عليه بانه لو جعلنا المقرر متاخرا
ولو جعلنا
لتقدمنا منه لا الاتفقت العقلي والعقل
متقدما منه تقليل النسخ
ولو جعلنا متقدما لا بد من حكم المقرر الناسخ
من معرفته وهذا راجح الا سلطان

من حمله على ما يستقل العقل بمعرفته اذ فايدة التاسيس
اقوى من فايدة التاكيد وحمل كلام الشارع على الاكثر فايدة
اولى والحكم بترجيح الناقل يستلزم الحكم بتقدم المقرر عليه
وذلك يقتضي كونه واردا حيث لا حاجة اليه لان مضمونه
معلوم اذ ذاك بالعقل فلا يفيد سوى التاكيد وعلى
من جوحيته بخلاف ما اذا رجحنا المقرر فان ترجيحه يقتضي
تقدم الناقل عليه فيكون كل منهما واردا في موضع الحاجة
اما الناقل فظ واما المقرر فلورود بعده فيؤسس ما رفعه
الناقل فيكون هذا اولى وكلتا الحجتين لا ينهض باثبات
المدعى قال المحقق ره بعد نقل القولين وحاصل
الحجتين ونعم ما قال الحق انه اما ان يكون الخبران عن الرسول
ص او عن الائمة فان كان عن النبي ص وعلم التاريخ كان
المتاخر اولى سواء كان مطابقا للاصل او لم يكن ومع جهل
التاريخ يجب التوقف لانه كما يحتمل ان يكون احدهما ناسخا
يحتمل ان يكون منسوخا فان كان عن الائمة عليهم السلم وجب
القول بالتخيير سواء علم تاريخهما او جهل لان الترجيح مفقود هنا
والنسخ لا يكون بعد النبي ص الرابع ان يكون احدهما مخالفا
لاهل الخلاف والاخر موافقا فيرجح المخالف لاحتمال التقية
في الموافق وقد حكى المحقق ره عن الشيخ ره اذا تساوت

17

الروايتان في العدالة والعدد عمل بابعدهما من قول العامة
ثم قال المحقق ره والظاهر ان احتجاجه في ذلك برواية رويت
عن الصادق ع وهو اثبات لمسئلة علمية بخبر واحد ولا
يخفى عليك ما فيه مع انه قد طعن فيه فضلاء من الشيعة كالمفيد
وغيره فان احتج بان الابعد لا يحتمل الا الفتوى والموافق
للعامة يحتمل التقية فوجب الرجوع الى ما لا يحتمل قلنا لا نسلم
انه لا يحتمل الا الفتوى لانه كما جاز الفتوى لمصلحة يراها
الامام كذلك يجوز الفتوى بما يحتمل التاويل لمصلحة
يعلمها الامام وان كنا لا نعلمها فان قال ذلك يسد باب
العمل بالحديث قلنا انما يصير الى ذلك على تقدير التعارض
وحصول مانع يمنع من العمل لا مطلقا فلم يلزم سد باب العمل
هذا كلامه وهو ضعيف اما اولا فلان رد الاستدلال
بالخبر بانه اثبات لمسئلة علمية بخبر واحد ليس بجيد اذ لا
من اثبات مثله بالخبر المعتبر من الاحاد ومن نظر الى الادلة
منعه نعم هذا الخبر الذي اشار اليه لم يثبت صحته فلا ينهض
حجة واما ثانيا فلان الافتاء بما يحتمل التاويل وان كان محتملا
الا ان احتمال التقية على ما هو المعلوم من احوال الائمة عليهم السلم
اقرب واظهر وذلك كاف في الترجيح فكلام الشيخ عندي
هو الحق تمت قد فرغ من تسويده في يوم العشرين
من شهر رمضان المبارك في سنة
احدى وسبعين بعد الالف
من الهجرة النبوية م
١٠٧١